Agustín García Calvo

Razón común

Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de

Heraclito

Agustín García Calvo

RAZÓN COMÚN

EDICIÓN CRÍTICA, ORDENACIÓN, TRADUCCIÓN
Y COMENTARIO DE LOS RESTOS DEL LIBRO DE

HERACLITO

LECTURAS PRESOCRÁTICAS II

Primera edición, mayo de 1985
Segunda edición, corregida, abril de 1999

Impreso y hecho en España
ISBN: 84-85708-24-5
Depósito legal: M- 12.336-1999

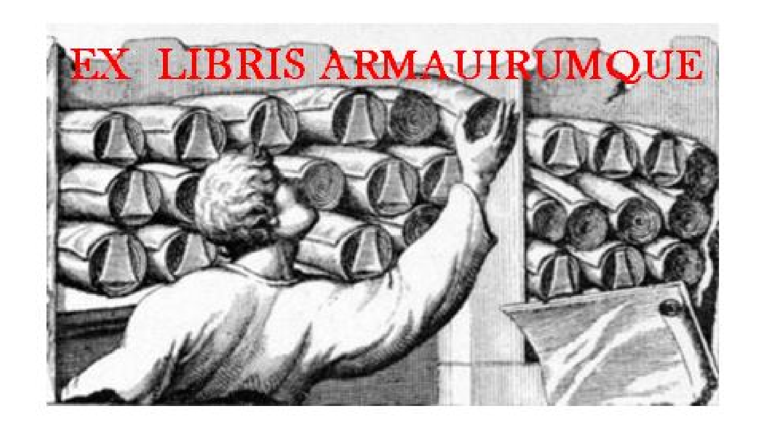
Fotocomposición e impresión: EFCA, S. A.
Polígono Industrial «Las Monjas»
28850 Torrejón de Ardoz (Madrid)

RAZÓN COMÚN

EDICIÓN CRÍTICA, ORDENACIÓN, TRADUCCIÓN
Y COMENTARIO DE LOS RESTOS DEL LIBRO DE

HERACLITO

LECTURAS PRESOCRÁTICAS II



A

I R I S   M U R D O C H .

que en *The Philosopher's Pupil*
ha pintado compasivamente
la miseria del filósofo contemporáneo,
viejo y malenamorado,

SE DEDICA
ESTA RENOVACIÓN DE LA GUERRA
CONTRA TODA FILOSOFÍA
O CIENCIA DE LA REALIDAD,
Y
BAJO NOMBRE DE ELLA
A
TODA LA COMUNIDAD
DE LAS MUJERES
Y SUS HOMBRES

PROLEGÓMENOS

1 *Convendrá también que dejemos dicho, con las menos palabras que se pueda, lo que pensamos sobre la realidad del libro de Heraclito: pues, aunque aquí lo que nos importa sea* l e e r *lo mejor posible los restos que de él nos queden por citas de los antiguos, no puede uno razonablemente desentenderse del todo de la cuestión histórica, más que nada porque ella, cayendo este libro en un mundo tan históricamente constituido, vendrá a perturbar en la lectura a muchos de los lectores que nos acompañen.*

2 *Es a saber, lo primero, que las sospechas, bastante difundidas estos últimos decenios, sobre la realidad, autenticidad o historicidad del libro mismo, esto es de que los fragmentos que leemos puedan venir de veras de un libro escrito por Heraclito en Éfeso alrededor del 500 antes de Cristo, y de que por tanto las pocas noticias que de él nos dan los antiguos, empezando por la de su peculiar modo de edición por depósito de un ejemplar en el templo de Ártemis Efesia, sean fabulaciones y las citas, tardías, que nos han llegado procedan más bien de alguna falsificación alejandrina, tienen por fortuna menos fundamento que el que podrían tener los arqueólogos para dudar de si hubo nunca en Éfeso de veras un templo como el de Ártemis y si de él son indicio cierto de realidad los restos y capiteles sueltos que de él se dice que nos quedan o son laboriosas fabulaciones las noticias que nos llegan del comienzo de su construcción algo antes de nacer Heraclito, de su incendio glorífico por Heróstrato a mediados del siglo IV antes de Cristo y su destrucción por ciertos godos en el III después de Cristo.*

3 *Pero el verdadero fundamento para desconfiar de que podamos buenamente leer siquiera los jirones que del libro nos ha dejado el curso de la Historia está en las almas de los estudiosos de filosofía, o en sus regiones subconscientes, donde noticias de piedras entran sin inconveniente alguno, pero con alguno tropiezan las razones; que, no queriéndose leer, o que se lean por lo menos embotadas con cierto desprestigio, se preferirá, mejor que rendirse a la buena suerte que nos ha dejado sonar algunas fórmulas hirientes de razón prefilosófica o precientífica, pensar en algún anónimo erudito de la época helenística o del Imperio, que, rompiendo la pesada capa de filosofía o ciencia que ya entonces pesaba sobre las almas, se hubiera dedicado a falsificar con maravilloso ingenio y arte acompañado de más insólita modestia un libro de Heraclito.*

4 *No es de extrañar: al fin es esa misma resistencia a la lectura de lo que puede perturbarnos en nuestras creencias la que hace que en libros y escuelas se enseñe a asimilar el pensamiento reducido a serie histórica de opiniones ("Tales, el agua; Anaxímenes, el aire; Heraclito, el fuego...", como ya desde Aristóteles y la posterior doxografía), y es ello mismo lo que ha hecho que, sabiendo que la obra de Heraclito era solamente de la extensión normal de un libro,* liber o biblíon, *y admitiendo que de ella nos quedan unos cientotrentaytantos fragmentos, sin embargo, desde los primeros intentos de J. Bywater* Heracliti Ephesii reliquiae *hace más de un siglo (Oxford 1877), apenas se ha vuelto a intentar la ordenación (fue por el contrario una desgracia que a estudioso tan docto como G. S. Kirk se le ocurriera dividir los frs. entre los "cosmic fragments" y los otros, que es precisamente la división que más decididamente debe no hacerse, entre una Física y una Lógica, para entender algo de la razón) y la recopilación por orden alfabético de citadores en los* Fragmente der Vorsokratiker *de Diels-Kranz ha consagrado el abandono, infundado, del intento de leer las razones hilvanadas en algún razonable orden (del único intento de ordenación propiamente filológico, el de M. Marcovich* Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary *Mérida Venezuela 1967, ed. minor* ib. *1968, dispone aquí el lector de una confrontación con los números del que edito en la tabla final, donde también se incluyen para ilustración los de las ediciones de los estudiosos de Filosofía Ph. Wheelwright* Heraclitus *Princeton N. J. 1959 y Ch. H. Kahn* The art and thought of Heraclitus *Cambridge 1979).*

5 *Habida cuenta de lo cual, veamos un poco algunos datos sobre la realidad del libro entre los antiguos.*

6 *De que ese libro se leía en el siglo siguiente a su publicación (en copias más o menos fielmente colacionadas con la que se consagró al cuidado de la diosa) por las islas jonias del Egeo, en Atenas misma y hasta en la Magna Grecia, son testimonios principales los siguientes:*

el más rico y revelador, unos cuantos escritos de médicos de la escuela de Hipócrates, también en dialecto jónico como el de Heraclito, que no sólo imitan y aun exageran la peculiar sintaxis antitética heraclitana, y algo por ende de la dialéctica a la que servía, sino que además ofrecen de vez en cuando formulaciones que son sin duda eco cercano de algunas que del libro se nos han transmitido por otra parte, dejándonos rastrear en algún otro pasaje resonancia de otros no citados directamente, en especial el De la dieta, *que es en ese sentido el más heraclitano, y que sólo por no retrasar más la edición de este libro no aparece aquí editado y traducido como apéndice; dejando de lado la cuestión de cuáles de esos escritos puedan o no ser posteriores al siglo* V *o incluso a Platón, como algunos sin grave fundamento han sospechado del* De la dieta; *y junto a los médicos, el poeta Escítino de Teos, que compuso una redacción en yambos de lo que él entendía del pensamiento heraclitano, de cuyos restos encontrará el lector en tres o cuatro lugares algún aprovechamiento;*

luego, numerosas noticias de una escuela de heracliteos o heraclitizantes que también en Atenas florecía y de la que fue elemento notorio Cratilo, por quien Platón en su juventud entró en relaciones con esa tradición; pero sobre todo Heraclides Póntico, que publicó por entonces una exegesis del libro de Heraclito, que llegó a ha-

cerse lo bastante popular como para que en alguna comedia se hiciera alusión a ello, según puede ver el curioso lector en el APENDICE 'Otros Heraclitos';

y en fin, en los centros de Occidente, unos cuantos ecos bastante ciertos de lectura en las disputas de la comedia de Epicarmo de Siracusa (como aquella de "es su manera de ser para los hombres genio divino", de que v. al n.º **118**), y aquel notable pasaje de Parménides (vv. 47-52, n.º 5, de nuestra edición),

> ... pues de esa vía de busca te rechacé la primera.
> Mas luego de otra, a que ya mortales que no saben nada
> se tuercen, cabezas de a dos: que falta de tino en sus pechos
> les traza derecha la idea torcida, y van arrastrados,
> sordos y ciegos al par, pasmados, tropa indistinta,
> a quienes ser y no ser les da en sus mientes lo mismo
> y no lo mismo, y hay ruta de contravuelta de todo.

en que la diosa se enfrenta claramente con la lógica heraclitana, única a la que razonablemente puede, en especial, referirse lo de "ser y no ser... lo mismo y no lo mismo" (v. a n.º **62**), aparte de que el palíntropos del último verso es una alusión cierta al n.º **42**; por más que ella, con el obligado menosprecio (pues ella va a enunciar, sólo que del derechas, lo mismo que la razón hace del revés en el libro de Heraclito), quiera atribuir esa lógica a un tropel de mortales descarriados mejor que a la singular formulación de un libro, con gusto y disgusto para Heraclito, según que esa tropa sean la mayoría o generalidad de los hombres engañados por sus ideas o sean la comunidad del lenguaje o razón común.

7 Y no es mucho más lo que, hasta los años de madurez de Platón, puede rastrearse que revele la lectura del libro de Heraclito: un par de coincidencias cercanas en los científicos, como en Anaxágoras la separación de todas las cosas de su principio ordenador, que recuerda nuestro n.º **40**; o las más insignificantes entre algunos frs. de Demócrito, como 53 ó 64-65, con los n.os **11** y **24**; o la influencia, más profunda, en la lógica de Zenón de Elea, del que sin embargo no tenemos vestigios reveladores de lectura, aunque alguno se descubre en los razonamientos de Meliso (v. al n.º **68**); junto con ecos más lejanos o dudosos en otros pensadores y poetas, que pueden verse recogidos y largamente discutidos en R. Mondolfo - L. Tarán Eraclito. Testimonianze e imitazioni, Florencia 1972, XLI-LXXXIV.

8 De que Platón mismo hubiera leído el libro (y eso que debía de circular por Atenas en su juventud, sobre todo si atendemos a la noticia que da Aristón por Diógenes Laercio IX 11, de que un ejemplar le pasó para leer Eurípides a Sócrates) o de que, habiéndolo leído en su edad temprana, cuando andaba de conversación con aquel Cratilo, ejemplo de los jóvenes heraclitizantes en Atenas, se hubiera molestado nunca luego, en medio del fervor poético del nuevo género, el diálogo socrático recién inventado, y entre el entusiasmo de quien se sentía fundando esa nueva cosa que iba a llamarse una Filosofía, en releerlo por los años en que escribió ninguno de los diálogos, de eso no me siento convencido por las escasas citas que en ellos aparecen, evidentemente de memoria (y una que tiene trazas de literal, la del n.º **119**, está en el Hipias mayor, de cuya paternidad debaten los estudiosos) ni por los argumentos que se han elucubrado en tal sentido, y que pueden verse ib. LXXXIV-CLVIII, donde desprecia Mondolfo (p. LXXXIX) las evidencias, que ya

K. Reinhardt apuntaba en Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie, *Berna 1916, de contradicción entre alusiones platónicas (p. ej. a la supuesta doctrina del flujo universal) y formulaciones de Heraclito literalmente transmitidas, o a propósito del fuego, cuya ausencia en Platón como doctrina atribuida a Heraclito hacía ya notar Baeumker* Problem der Materie *1890, p. 22, refiriéndose al famoso pasaje de* Sofista *242 (v. a n.os* ***42, 52 bis*** *y* ***81****), llega Mondolfo a caer en el argumento circular de que, si la doctrina del fuego que múltiples veces aparece en los escritos de Platón no se atribuye a Heraclito nunca, es porque todo el mundo sabía que tal doctrina era de Heraclito, cuando parece bastante claro que esa notable ausencia es una de las pocas, aunque negativa, contribuciones de Platón al conocimiento del libro, en punto a rechazar de Heraclito lo del fuego como* arché *y doctrina cosmogónica, que sólo con Aristóteles debió de configurarse; pero es Platón ciertamente culpable, en cambio, de la otra famosa* dóxa *heraclitana, la del flujo perpetuo, que asoma en el* Cratilo *y en otros varios sitios, aunque la fórmula definitivamente consagrada para la Historia,* pănta rheî *'todo fluye', sólo aparece, a mi noticia, en el comentador de Aristóteles Simplicio, doctrina que, como verá el lector al entrar por los n.os* ***63*** *y ss., en modo alguno cabe (como ninguna otra doxa o doctrina propiamente dicha) en el libro bien leído, donde en todo caso tendría que haberse dicho algo como* pánta rheî te kaì ēremeî *'todo fluye y está quieto'.*

9 *Y en cuanto a Aristóteles, dedicado a fundar una Ciencia que tranquilizase a la Humanidad para muchos siglos respecto a las contradicciones que el pensamiento prefilosófico o precientífico había descubierto en las creencias dominantes y en la Realidad y que por ello no podía menos de poner especial empeño en la historificación y malentendimiento de la razón heraclitana, según el lector comprobará a lo largo de la lectura de nuestros fragmentos, no podía naturalmente ponerse a leer el libro ni a sacar de él citas literales. Es bastante cierto que lo tuvo en su biblioteca, al menos cuando escribía el libro III de la* Retórica, *donde (1407 b) transcribe la frase de su comienzo para ejemplo de la incertidumbre de la relación sintáctica que trae consigo la de la puntuación (v. al n.º* ***1****), aunque aun así no sin cierto descuido en la transcripción, de que en la anotación al n.º* ***1*** *verá el lector algunos rasgos. Más dudoso es ya que se dignara también consultarlo en el momento de un par de referencias que hace en el* De sensu *(n.º* ***50****) y en la* Ética de Nicómaco *(n.os* ***43*** *y* ***104****). Pero desde luego, no debía de tenerlo a mano en Aso de Misia (si es que es allí donde escribió lo que ha venido a ser el primer libro de los* Metà physiká*) o no perdió tiempo en desenrollar el volumen: pues no menos que eso implica la ramplona manera con que, de un plumazo (984 a 7) tocante al fuego, que se atribuye juntamente a Hípaso metapontino y a Heraclito efesio (y así seguiría en la doxografía posterior sonando insaciablemente), se desentiende del pensamiento heraclitano en ese recorrido de sus predecesores o primera Historia de la Filosofía; y cuando en el libro III (1005 b 23) escribe lo de que "es imposible que nadie suponga que es lo mismo ser y no ser, según algunos creen que dice Heraclito" (v. n.º* ***62****), ya con ese "según algunos creen que dice" (cuando a pocas pasadas le habría ofrecido el libro fórmulas como las de los n.os* ***63-68****, que le habrían hecho al menos vacilar) denuncia explícitamente la misma desatención y falta de lectura, que eran necesarios para el difuminamiento y reducción a doctrina ingenua de una lógica hiriente que pudiera dificultar la fundación de una Ciencia positiva.*

10 *Otro camino, en vez del del olvido y desprestigio, el de la asimilación, es el que siguieron los estoicos, que desde apenas fundada la escuela tomaron a Heraclito por su predecesor dilecto y se apresuraron a desarrollar en forma de doctrina, especialmente cosmológica, algunas de las formulaciones del libro, con el resultado de que muchas de las referencias, no citas literales, que nos han llegado en la literatura y doxografía posterior nos ofrecen una espesa confusión entre posibles ecos del libro de Heraclito y formulaciones de los estoicos viejos, de Zenón de Chipre a Crisipo, tocantes a cosas como los dos caminos de evolución del cosmos, 'para arriba' y 'para abajo', y a la* ekpýrōsis *o deflagración; aunque Cleantes, el rector de la escuela entre Zenón y Crisipo (mediados del* III ante Chr.*) nos ha dejado en su* Himno a Zeus *algunos útiles vislumbres de fórmulas probables del libro mismo.*

11 *Y pocos más testimonios de lectura del libro nos quedan hasta llegar a la época alejandrina, a los años de fundación de la Filología, de la Biblioteca y de la Literatura en sentido estricto: un par de citas aceptablemente fidedignas en Teofrasto y otro par de ellas en Polibio (pues tampoco, en la rama heterodoxa de la Ciencia, parece que Epicuro se molestase en leerlo, según muestran las refutaciones de su fiel Lucrecio, y pese a los vestigios de alguna cita en los restos de los libros de Filodemo de Gádara enterrados en Herculano), sin contar los dos preciosos lugares que debemos al librillo* De mundo, *que está en el* corpus Aristotelicum, *pero que debe ser ya seguramente de por los fines de la era antecristiana (los años de Estrabón, de quien también tenemos otras dos citas), si no queremos incluir como testimonio unos epigramas de Meleagro y de Teodoridas (v. a n.º* ***100****), que al menos, si no lectura, nos revelan cómo por esos años se había configurado la imagen de Heraclito como "perro ladrador del pueblo" y acuñado seguramente el epíteto de* skoteinós *'tenebroso', que había de acompañarle constantemente desde entonces y que se aprovecha así en aquel otro anónimo, probablemente posterior, pero que al menos muestra una presencia muy material del libro y acaso el anuncio de una edición con exegesis:*

No te des prisa el librillo a enrollar de Heraclito el efesio
   en su varilla: en verdad, senda escabrosa de andar:
sombra es y tiniebla sin luz; pero si un iniciado
   te guía allí, claridad más luminosa que el sol.

12 *Así que, en suma, poco sería, por esas citas más antiguas, lo que pudiéramos rastrear del libro, si no fuera por lo que en los primeros siglos del Imperio les dio por releerlo y usarlo para sus diversos fines (a Plutarco y Sexto Empírico y a los santos padres de los ss.* II-III, *Hipólito y Clemente, les debemos la mitad de los fragmentos, y casi todos los más interesantes para el entendimiento de la lógica heraclitana; y de la otra mitad, casi todo son citas de otros literatos del Imperio o de la* Antología *de Estobeo) a los modestos eruditos y rebatidores de herejes que por entonces pudieron todavía leerlo en sus bibliotecas, públicas o privadas.*

13 *Y ese libro que ellos releyeron eran ya ciertamente ejemplares de un libro doctamente editado según las artes de crítica textual o filológicas que con la edad alejandrina se habían desarrollado; pero no hay motivo para sospechar en ese trance más adulteraciones de las que podrían hacernos desconfiar de que, a través del*

mismo proceso de fijación de un texto literario, estemos de veras leyendo los harapos de las canciones de Safó o las comedias de Aristófanes, que, como toda la poesía anterior, hubieron de pasar por ese mismo proceso para que pudieran seguirse leyendo en los siglos literatos. Más bien debe el lector recordar, para mayor tranquilidad suya, que los doctos varones alejandrinos más fama tienen de haber pecado de hipercríticos a su vez sobre la autenticidad de sus textos que no de lo contrario. Y en fin, bastaría con considerar los casos (bastantes, dada la escasez de citas antiguas) en que se da alguna coincidencia literal entre las citas tardías de Sexto, Plutarco, Hipólito o Clemente con otras de Platón o Aristóteles (lo que se da en los n.os ***1, 42, 63*** *y* ***104****) o al menos de Teofrasto (n.º* ***71****) o de Cleantes y Filodemo (n.º* ***84****), o con Epicarmo (n.º* ***118****), por no contar posibles referencias vagas en los antiguos a lo que aparece literalmente citado en los tardíos (n.os* ***11, 50, 52, 57, 76, 81, 131****), para confirmarnos en que el libro que vivía aún en las bibliotecas del Imperio (hasta el siglo III) es el mismo que ya leyeron o pudieron leer los médicos hipocráticos, el cómico Epicarmo, los primeros maestros estoicos o Aristóteles y Platón, y desanimarnos de aquella idea, nacida de solo nuestro deseo de no leer razones, para no correr peligro de oírlas, de que hubiera habido entre los doctos alejandrinos un falsificador anónimo y genial, fabricante de un Heraclito apócrifo.*

14 *De aquellos doctos varones voy a permitirme, en cambio, hacer bastante caso, para la ordenación y la interpretación de los restos del libro tal como aquí, lector, te ofrezco, de un par de noticias que nos han llegado de proclamaciones suyas acerca del libro de Heraclito, que ellos leían aún entero y con la curiosa atención de eruditos no cargados de pretensiones filosóficas, noticias que, pese a lo poco fiable del transmisor, no veo razón para pensar que ni ellos ni él se hubieran inventado gratuitamente.*

15 *Ambas nos llegan transmitidas por Diógenes Laercio, ensartadas en su acostumbrado revoltijo de noticias sobre vidas, escritos y doctrinas. La primera, que el libro no era propiamente un* Perì phýseōs *o* Dē rērum nātūrā *o 'Del modo de ser de las cosas' o, con anacronismo, 'De la Realidad', que no era —es decir— un tratado científico, sino más bien un* Perì politeíās *o* Dē rēpūblicā *o 'De la sociedad humana' o 'De política y ciudadanía', y que —lo que más me importa— las formulaciones* perì phýseōs *están puestas en él en calidad de ejemplos o modelos: ésta se nos ofrece, hacia el final de la biografía (IX 15), a nombre del* grammatikós *(e.e. hombre de letras, filólogo o crítico literario, por oposición a filósofos, científicos o historiadores) Diódoto, del que no tenemos más noticia, pero que pudo ser el mismo Diódoto de Sidón que Estrabón XVI 757 menciona como hermano del filósofo peripatético Boeto, maestro de Estrabón mismo, y de situar por tanto por la primera mitad de I* ante Chr.; *y he aquí el contexto de la cita de Diógenes:*

> "... y muchos son los que comentan o hacen exegesis de su escrito *(sýngramma):* pues están Antístenes y Heraclides el Póntico, así como Cleantes y Esfero el estoico, y además Pausanias el llamado Heraclitista, y Nicomedes y Dionisio; y por otro lado entre los *grammatikoí,* Diódoto, el cual dice que no es *perì phýseōs* el escrito *(sýngramma),* sino *perì politeíās,* y que las ⟨formulaciones⟩ *perì phýseōs* están puestas a título de ejemplo o modelo *(en paradeígmatos éidēi)*".

(y es del mismo Diódoto sin duda del que algo antes, IX 12, dice Diógenes que, entre los varios títulos que varios le daban al libro, Diódoto lo llamaba

> "timoneo exacto del nivel en el vivir",

lo cual no es ningún título, sino un trímetro yámbico, que sugiere que la exegesis de Diódoto estaba escrita en parte en ese verso, al estilo acaso de la vieja versión poética de Escítino de Teos); de modo que no hay motivo para dudar de que el parecer de Diódoto estaba fundado en lectura directa del escrito (que en cambio Diógenes Laercio seguramente no tuvo nunca entre las manos), y, como, por otra parte, mientras veo harto claros los motivos que podían hacer a los filósofos, de Aristóteles en adelante, reducir la lógica heraclitana a una trivial especulación física o cosmológica, no veo en cambio ninguno para que un grammatikós *se inventara en la intención inversa juicio tan chocante, no extrañes, lector, que, habiendo yo mismo, antes de fijarme en el pasaje de Diógenes, recibido la misma impresión acerca de la condición de ejemplos de las manifestaciones físicas en los fragmentos (ejemplos más bien de relaciones lógicas, pero ello implica también que no puede la Física separarse de la política, e.e. de las ideas de los hombres), haya dejado que tal criterio rija buena parte de la interpretación (y aun ordenación) de los restos que te dispones a leer conmigo.*

16 *La otra noticia es la que se refiere a una división del libro en tres partes, y la inserta Diógenes Laercio IX 5 del siguiente modo:*

> "Y no siguió escuela de nadie, sino que dijo que se investigaba a sí mismo ⟨n.º 34⟩ y que de sí mismo lo había aprendido todo. Pero Soción dice que algunos dejaron dicho que recibió enseñanza de Jenófanes, y que decía Aristón en su *De Heraclito* que también se había curado de la hidropesía y había muerto de otra enfermedad; y eso también Hipóboto lo dice. Y el libro que a su nombre corre es, en su conjunto *perì phýseōs* ⟨científico, sobre la Realidad⟩, pero está dividido en tres discursos o razones ⟨*lógous*⟩, en el general o acerca de las cosas todas ⟨*perì pántōn*⟩, y uno de política o ciudadanía ⟨*politikón*⟩ y uno de divinidades o religión ⟨*theologikón*⟩. Y lo llevó en ofrenda al templo de Ártemis, etc."

La noticia puede estar tomada de Soción (Soción de Alejandría, que a comienzos del II ante Chr. *compuso una* diadochḗ tôn philosóphōn *o Sucesión de los Filósofos, en que se esforzaba en ligarlos a todos por relación de discipulato, y que fue una de las principales fuentes de Diógenes, aunque acaso no directa), que parece ser el texto que estaba consultando Diógenes en el pasaje de nuestra cita, y ello a pesar del paso del estilo indirecto ("Dice Soción que .... dejaron dicho que .... y que decía Aristón .... que") al directo ("Y el libro...es..."), paso que en rigor ya se había dado con "y eso también Hipóboto lo dice", siendo increíble que al tal Hipóboto lo leyera Diógenes directamente; de modo que así (teniendo además en cuenta lo improbable de que "el libro que a su nombre corre" pudiera referirse al tiempo de Diógenes, siendo muy bien de referir al de Soción), podría venir de Soción la noticia de la división en tres discursos o razones. Pero, proceda de él o no, no viendo yo tampoco aquí interés ninguno que pudiera promover la invención de semejante cosa, y suponiéndola por tanto venida de observación simplemente de al-*

guien que leía el libro entero, he venido, cada vez con más confianza, adoptándola (como ya Bywater el siglo pasado, antes del injustificado abandono del intento) para que rija la ordenación (y la mejor interpretación de algunos de los pasajes) de este libro.

17 *Cuyos restos, lector, así ves presentados en tres* lógoi *o razones, uno primero y principal, en el que veo propiamente el ejercicio de la lógica o dialéctica heraclitana, con algunos de sus* paradeígmata *o ejemplos, físicos o morales, incluidos, y que era también seguramente el más considerable de extensión, y en el que en todo caso edito unos tres quintos de los fragmentos que nos han transmitido los citadores; uno segundo, que entiendo dirigido de entrada a la política inmediata y en especial al debate con los conciudadanos de Éfeso, pero extendiéndose luego a proclamaciones en general sobre las condiciones sociales o humanas, de política y moral juntamente, según la tradición, luego continuada, que hace uno mismo el tratado del gobierno o desgobierno de la ciudad y de las almas; y uno tercero, no teológico como un moderno lo entendería (y que así les ha planteado a los estudiosos problema sobre cómo iba a separarse de la Primera Parte, con* lógos *mismo llamándose* theós *a veces, según se plantea en la edición misma de D-K I p. 140 nota), sino más bien como dirigido a la crítica de las creencias religiosas y de los cultos, para terminar ocupándose del temor que les sirve de motivo y la cuestión de las ultimidades. Pero he procurado al mismo tiempo que los fragmentos se me dividan en las tres razones no meramente por su tema, sino asimismo por su tono, que es evidentemente distinto para el ejercicio fundamental de razón descubriendo las contradicciones de la Realidad (Razón* perì pántōn*), para razón lanzándose a proclamaciones político-morales, y para razón dedicada a una crítica de la fe, despiadada para las religiones, piadosa para el temor y error humanos. Cabría incluso pensar que el "está dividido" de nuestra noticia no fuera de transmisión exacta y que lo de los tres* lógoi *no se refiriera a tres partes sucesivas del libro, sino a tres maneras de razón que el antiguo lector habría notado en él; pero esta vía me parece mucho menos probable, y ello es que el intento de ordenar los restos en una primera razón general o de puro ejercicio de la lógica, seguida, a modo de complementos, por una razón sobre Sociedad y otra razón sobre religiones, me ha dado más sugerencias útiles que no estorbos para una lectura y mejor entendimiento de las citas y noticias que del libro nos han quedado.*

18 *Pocas otras indicaciones de índole externa pueden encontrarse en punto a tratar de reconstruir el perdido libro. Únicamente, he pensado que debía ponerse especial atención en aquellos autores a los que más numerosas citas les debemos, a saber, Sexto Empírico, Plutarco, San Clemente y San Hipólito, como que era de los que con más certidumbre podíamos deducir que tenían el libro en su biblioteca (o los dos últimos en las públicas de Alejandría y Roma) y podían directamente leerlo, ocasionalmente o con frecuencia. Pero de esos citadores, las muchas referencias, probablemente literales, de Plutarco están dispersas por una multitud de sus opúsculos, y parece más probable para su caso suponer (como claramente se me aparece para la sarta de citas de Marco Aurelio en su* A sí mismo*) que lo que usaba era un repertorio y casi fichero de citas aprovechables tomadas a lo largo de sus lecturas; y tampoco las citas de San Clemente, repartidas de los libros II a VI de sus* Strómata *'Tapicerías' o 'Centones', y en algún otro pasaje de sus obras, per-*

miten sacar ningún hilo para sorprenderlo in fraganti en la lectura del libro mismo (sólo acaso en la ilación de los n.os ***76-81-78*** *podría rastrearse algo: v. a n.º* ***76****), y más bien, para ese abrumador tesoro de citaciones de antiguos que es su obra, hemos de suponer el mismo recurso a notas o fichas, más o menos ordenadas por materias. Y tampoco apenas, para Plotino, tenemos un vislumbre de que, escribiendo entre IV 8,1 y 8,5 de las Enéades (v. a n.º 72) tuviera delante el libro.*

19 *Así que pienso que quedamos reducidos a los casos de Sexto y de Hipólito para dar con algún sitio en que con cierta probabilidad podamos pensar en sorprender al citador transcribiendo, para un mismo pasaje de su libro, varios del de Heraclito que tuviera ante los ojos, y así ganar alguna indicación sobre el orden de este libro.*

20 *En cuanto a Sexto, es cierto que, aparte de las citas literales, en múltiples pasajes de su obra (ese ilustre barrido de toda la filosofía antigua que son sus* Skeptiká, contra los Dogmáticos, *e.e. ontólogos, científicos y moralistas, y* contra los matemáticos, *e.e. gramáticos, rétores, matemáticos, astrólogos y músicos, más sus* Esbozos pirrónicos*) recuerda actitudes de Heraclito o heracliteas, guiado justamente por el propósito que en un lugar de los* Esb. pirr. *I 210-212 enuncia de librar al escepticismo de la dependencia de Heraclito que algunos le habían atribuido, al punto de pretender "los de en torno a Enesidemo" que la* sképsis *fuese una vía para llegar a Heraclito (postura que hemos de tener en cuenta para juzgar sus citas de presuntas opiniones heraclitanas, que, aun dentro de la estimable honradez que suele mostrar Sexto, tenderá a presentarlas más bien un tanto* dogmatikôs *o a modo de* dóxai, *para alejarlo de la pureza de toda opinión que ha de tener la verdadera* sképsis*), y es cierto que esas presuntas opiniones, por configuradas que estén en la tradición doxográfica y en la misma fidelidad de los que se declaraban heraclitistas, no dejan de darnos valiosas sugerencias sobre la lógica heraclitana, p. ej. tocante a la relación de todo a parte (*C. Phys. *I 337) o a la* coincidentia oppositōrum *(*Esb pirr. *I 216 ss.), o a la cuestión del tiempo (*C. Phys. *II 216-233) aunque muchas de ellas aparezcan bajo la cauta fórmula "(los de en torno a) Enesidemo según Heraclito": Enesidemo de Cnosos, que enseñaba en Alejandría tal vez en tiempos de Cicerón y del que se nos cuenta que renovó y purificó la escuela escéptica con sus reglas de epoché o suspensión de todo juicio, con lo cual no parece que casen bien las acusaciones en Sexto de un cierto dogmatismo heraclitano. Pero, sea lo que sea del agradecimiento que a Sexto le debamos por esas referencias indirectas a la lógica heraclitana, ello es que al fin tan sólo en un lugar, donde se dan tres citas literales de Heraclito seguidas, da muestras de haberse puesto a leer directamente el libro, y ello es en el pasaje* Adv. math. *VII 126 ss., que corresponde al libro I de las refutaciones contra los lógicos (es importante que, pese a que en un punto se le llama, como de ordinario,* physikós *'científico', se centre aquí, y no en la parte 'Contra los Físicos', la atención sobre Heraclito), y que reza así:*

"Tal es pués también lo que dice Empédocles. En cuanto a Heraclito, como a su vez le parecía que de dos instrumentos estaba dotado el hombre para el conocimiento de la verdad, sensación y razón, de ambas a la sensación, de modo semejante a los científicos antes citados, la deja desestimada de merecer fe; y es la razón lo que se pone como medio de juicio ⟨*kritḗrion*⟩. Y es así que la sensación la refuta cuando

dice literalmente... ⟨n.° **12**⟩, lo cual era igual que decir 'de almas bárbaras es prestar fe a los sentidos faltos de razón'. 127. En cambio, a la razón la declara juez de la verdad, no una razón de cualquier clase, sino la común y divina. Pero cuál sea ésta, hay que explicarlo resumidamente. Que es que le place al *physikós* que lo-que-nos-rodea ⟨*tò periéchon*⟩ sea lógico o racional y dotado de inteligencia. 128. Pero tal cosa como ésa la proclama ya Homero mucho antes, al haber dicho ⟨*Od.* XVIII 136 s.⟩.

Pues tal las ideas son de los hombres sobreterraños
cual cada día las manda el padre de hombres y dioses;

y también Arquíloco dice ⟨fr. 68 D.⟩ que los hombres

piensan su pensar tal como cada día lo manda Zeus;

y dicho está también en Eurípides ⟨*Troad.* 881⟩ lo mismo:

Quienquier que seas tú, el oscuro de entender,
Zeus, ya ley de natura, idea de hombres ya,
a tí yo te rezaba.

129. Esa pués razón divina según Heraclito al tirar de ella con el respiro, nos volvemos ideativos ⟨*noeroí*⟩, y en el sueño perdidos en olvido, pero al despertar, de nuevo inteligentes ⟨*émphrones*⟩: que es que en el sueño, al haberse cerrado las entradas sensitivas, se retira de la compenetración con lo-que-nos-rodea el poder ideativo que en nosotros hay, salvándose sola la adhesión por medio del respiro, como si dijéramos, una raíz ⟨de aquella unión⟩; y habiéndose retirado, abandona la capacidad recordatoria que tenía antes. 130. Pero en el despertar, otra vez asomándose por las entradas sensitivas como por sus ventanas y encontrándose con lo-que-nos-rodea, se inviste de la potencia lógica o racional. Al modo pués que los carbones, al acercarse al fuego, por alteración se vuelven inflamados, pero se apagan al retirarse, así también el don ⟨*moîra*⟩ que a nuestros cuerpos nos ha venido en hospedaje de lo-que-nos-rodea, con la separación se vuelve por poco irracional, mientras que en virtud de la compenetración a través de las múltiples entradas se constituye en semejante al todo. 131. Esa razón común, en fin, y divina, y por cuya participación nos hacemos lógicos o racionales, es la que dice Heraclito criterio o medio de juïcio. De ahí que lo que a todos en común se les aparece, eso dice que es digno de fe (pues con la razón común y divina se percibe), pero lo que a alguno solo le sobreviene resulta falto de fe por el motivo inverso. 132. Dando pués comienzo a los escritos sobre la Realidad ⟨*perì phýseōs*⟩ el susodicho varón, y en alguna manera señalando a lo-que-nos-rodea, dice ⟨n.° **1**⟩. 133. Pues con esas palabras habiendo expresamente adelantado que según participación de la razón divina son todas nuestras acciones y las ideas que tenemos, tras haber recorrido antes ⟨n.^{os} **2-3**⟩ unas pocas consideraciones, añade: ⟨n.° **4**⟩. Y ésta no es otra cosa que explicación del modo de gobernación del todo; por lo cual, en la medida que comuniquemos en la recordación de ello, estamos en verdad, pero en cuanto nos apartemos a lo propio ⟨de cada uno⟩, caemos en falsedad. 134. Pues ello es que de la manera más expresa declara también en esas palabras medio de juïcio la razón común, así como proclama dignas de fe las cosas que en común y público se aparecen, como que se juzgan según la razón común, y falsas las que a cada uno en privado se le aparecen. 135. Tal como esto también Heraclito; en cuanto a Demócrito, etc."

Así que la manera más probable en que, a la vista de este texto, entiendo la relación de Sexto con el libro de Heraclito en la ocasión es la siguiente: primero, a propósito

de la consabida disputa 'sentidos o razón' que está historiando, se acuerda como pertinente del paso n.º **12** *y va a buscarlo en el libro para copiarlo, o tal vez lo tenía apuntado ya; a continuación, se lanza, sin revolver mucho el libro, a una especulación suya sobre lo que tiene por doctrina heraclitana, sometiéndola a los términos configurados en la disputa de las escuelas,* kritḗrion *y* tò periéchon *entre otros, y comenzando por desprestigiarla un tanto, al llamar al autor* physikós *(y eso que la exposición está, debidamente, inserta en la refutación de los* logikoí *o epistemólogos), y al buscarle formulaciones equivalentes en los poetas, aprovechando la apelación 'divina'* (theîos) *adosada sin discriminación a la razón común, y en fin, apoyándose en recuerdo vago de las formulaciones tocantes al dormir y despertar y a la comparación con el fuego, dándoles una interpretación lo más física posible; luego, movido sin embargo por la honradez y escrúpulo filológico que en él se aprecia de ordinario, decide (desde § 132) volver a examinar el libro, y desenvuelve para ello al menos el primer tramo del rollo, de donde nos copia el pasaje del comienzo (n.º* **1***) y tras saltar, con advertencia expresa, unas pocas frases, añade algo de un poco más adelante del comienzo (n.º* **4***); se apresura a sacar de ahí confirmación para el punto doctrinal que le interesaba, la razón como criterio de verdad, aunque obligándose a una verídica anotación de lo común y público de tal razón; y con eso, por desgracia, se contenta en punto a consultar el libro, y da por cerrada la cuestión de la lógica (para él más bien epistemología) heraclitana. De manera que, aparte de las preciosas indicaciones sobre el comienzo, que en la edición de los fragmentos verás, lector, aprovechadas, poco podemos sacar tampoco de Sexto tocante a la ordenación del libro.*

21 *La otra ocasión en que parece que nos es dado acercarnos a un lector del libro en el momento de leerlo nos la brinda un pasaje de la obra* Philosophóumena ē katà pasōn hairéseōn élenchos, *'Consideraciones filosóficas o Refutaciones de todas las herejías', que se venía atribuyendo a Orígenes (así todavía en la* Patrología *de Migne, que reproducía la ed. de E. Miller, Oxford 1851), pero que luego ha encontrado su padre propio en San Hipólito, mártir en Roma en 235-36, después de haber sufrido exilio en Cerdeña, obispo y último baluarte de la comunidad grecohablante de Roma frente a la triunfante, latinohablante y de influjo africano, dirigida por Calisto, contra quien especialmente se lanza el libro IX de la 'Refutación'. Se había dedicado Hipólito, entre otras cosas (p. ej. una* Crónica, *del mundo, de la que tenemos la trad. lat.* Liber generationis, *y un* Anticristo *de por los años de la persecución de Septimio Severo a comienzos del siglo* III*: una estatua de mármol, con Hipólito en silla, en cuyo respaldo se conserva, en parte, la lista de sus obras nos da una idea del asombroso número), a la refutación de las herejías (conservamos algún otro libro, p. ej. contra Beroso, y noticia de que, antes de los* Filosofúmena, *había compuesto otro compendio que recorría herejes, de Dosíteo a Noeto), a lo largo de la cual refutación una Teología de Cristo como* Lógos (Verbum) *trata de desenredarse en su relación debida con el Padre.*

22 *Pues bien, en la vasta obra del* Élenchos, *de la que se nos ha conservado, por un lado, el libro I (el único conocido de antes, a nombre de Orígenes, y al que propiamente corresponde el título de* Philosophóumena*) y por otro, los IV a X (descubiertos a mediados del pasado siglo), nos da primero Hipólito en I 4 una breve referencia de lo que él, en ese momento, tenía por doctrina de Heraclito, mezclan-*

do recuerdos acaso de alguna fórmula originaria con anécdotas como la de Heraclito llorando la suerte humana, que popularizaría Luciano, emparejándolo también, como era tradicional desde Platón, con Empédocles, y cargándolo con algunos tópicos del gentry-lore *antiguo, tal como aquí copio:*

> "...Eso Empédocles. 4. Y Heraclito, pensador científico o filósofo de la Realidad ⟨*physikòs philósophos*⟩, el efesio, lloraba el estado de las cosas todas, condenando la necedad de la vida en general y de los hombres todos, y lamentando la vida de los mortales. Pues él decía que sabía todas las cosas, y que los otros hombres nada ⟨¿eco del *toùs dè állous anthrṓpous* del n.º **1** ?⟩. Y también él pronunció opiniones más o menos concordes con las de Empédocles, habiendo dicho que Motín y Amistad son principio de todas las cosas, y fuego ideativo la Divinidad, y que venían a encontrarse entre sí todas las cosas ⟨guardando el *emphéresthai* de los *MSS,* corregido también en *symphéresthai* 'que concordaban', sin más razón de la que habría para corregir en *diaphéresthai* 'que discordaban': v. n.º **42**⟩ y que no se mantenían quietas; y, tal como Empédocles, decía que todo el espacio que a nosotros toca está lleno de males, y que hasta la luna los males alcanzan, pero que no avanzaban más allá, como siendo más puro todo el espacio de sobre la luna. 5. Tras ésos surgieron también otros científicos, etc."

Pero, tras esas vagas y peregrinas referencias, luego, en el libro IX, a propósito de la herejía de un tal Noeto de Esmirna, la cual había pervivido en Roma hasta su tiempo, a través de dos generaciones de discípulos, Epígono y Cleómenes (IX 7), le entró a San Hipólito el bendito empeño de no sólo refutarla por las buenas, sino demostrar que la doctrina de Noeto, lejos de ser cristiana y original, era en verdad la de Heraclito el tenebroso; para lo cual, procede primero a enunciar en general la identidad entre la que él creía doctrina heraclitana y la de Noeto, así (IX 8):

> "Pues bien, aunque ya de antes queda expuesta por nosotros la *dóxa* o doctrina de Heraclito en los *Philosophóumena* ⟨el pasaje del libro I que he citado⟩, me place sin embargo volver a traerla para confrontación también ahora, a fin de que, por una más inmediata confutación, queden claramente enterados los partidarios de ése ⟨Noeto⟩ de que, creyendo ser discípulos de Cristo, no lo son, sino del Tenebroso."

Pero es aquí donde estimo que, para cumplir tan piadoso propósito, con loable escrúpulo y reconociendo que no tenía él en la memoria los puntos de doctrina heraclitana a los que estaba empeñado en reducir la de Noeto, debió acudir San Hipólito a los escriños de la biblioteca y sacar, para durable agradecimiento de los venideros, el libro; en el cual —eso sí— me parece claro que procedió a buscar lo primero el lugar en que explícitamente se hacía la identificación del Padre con el Hijo, punto principal de la herejía que combate, como se vuelve a declarar al final del IX 10, después de la sarta de citaciones de Heraclito ("Y que t a m b i é n dice Noeto que es el mismo el Hijo que el Padre, nadie lo ignora"); de manera que pienso que hacen mal los estudiosos modernos al sospechar que "padre/hijo" sea en la oportuna cita de Heraclito (n.º 47) un añadido de Hipólito, ya que, no siendo, por un lado, nada extraña a la formulación heraclitana esa synállaxis *'padre/hijo', ella debió de ser, por otro lado, la que ante todo movió al santo doctor a relacionar a Heraclito con la doctrina de Noeto.*

23 *Por lo demás, las numerosas citas que a continuación en el pasaje nos da Hipólito están todas en general escrupulosamente copiadas, con muchos rasgos del dialecto jonio conservados y muchas peculiaridades de sintaxis heraclitana, y sólo aparte de la cita misma se permite ocasionalmente el benemérito mártir intentar de pasada (pero con evidente prisa por acumular los más lugares posibles) la interpretación que las hiciera elocuentes a su propósito. Trate ahora el lector de imaginar los modos en que a lo largo del pasaje, de haber estado el libro de Heraclito ordenado tal como lo edito, debió revolver el* uolūmen *San Hipólito (no es de creer que fuera ya un* cōdex, *aunque poco después de por esas fechas debió de ser cuando se pasó de una forma de libro a la otra en el mundo antiguo), unas veces buscando fórmulas pertinentes a sus fines, otras encontrándolas y, por ventura, transcribiéndolas también, aunque no lo fueran tanto:*

«9. Heraclito pués dice que es el todo divisible indivisible, génito ingénito, mortal inmortal, razón eternidad, padre hijo [dios] ⟨n.° **47**: 'dios' acaso pegado ahí del 'el dios' con que empieza el n.° **48**⟩. "Justo es, no a mí, sino al acuerdo prestando oídos, estar concordes: inteligente es una sola cosa, saberlas todas" ⟨n.° **39**⟩ Heraclito dice. Y que eso no lo saben todos ni lo reconocen, así en cierto modo se lo reprocha: "No entienden cómo, difiriendo de sí mismo, consigo mismo concuerda: armonía de contravuelta, tal como de un arco y de una lira" ⟨n.° **42**⟩. Y que razón ⟨=el Verbo⟩ es siempre, siendo el todo y por todo, así lo dice: ⟨n.° **1**⟩. Y que es niño ⟨=el Hijo⟩ el todo y, por el tiempo eterno, eterno rey del universo, así lo dice: ⟨n.° **85**⟩. Y que es el padre de todas las cosas criadas génito ingénito, creación fabricador ⟨imitación del estilo heraclitano⟩, oigámoslo a él cómo lo cuenta: "Guerra es padre... ⟨n.° **45**⟩". Y que es armonía tal como de un arco y de una lira ⟨cita repetida del n.° **42**; no se impone que haya aquí una laguna, como sospecharon los primeros editores⟩, pero que es inaparente, el Invisible Incognoscible para los hombres, en esos términos lo cuenta: "Armonía inaparente mejor que la aparente" ⟨n.° **36**⟩: alaba y exalta en admiración sobre lo que se conoce lo incognoscible de Él y lo invisible de Su poder; pero que es visible para los hombres y no imposible de encontrar, lo cuenta en esos términos: "En cuanto que es la vista ⟨n.° **33**⟩ enseñanza para el oído, ésas son las cosas que yo prefiero" —dice, es a saber, las visibles a las invisibles: a partir de razones suyas como ésas es fácil comprenderlo: "Engañados están" dice "los hombres ⟨n.° **10**⟩". 10. De ese modo Heraclito en igual suerte coloca y estima las cosas aparentes que las inaparentes, como que vienen reconocidamente a ser una misma cosa lo aparente y lo inaparente: pues ¿qué armonía? —dice—: "la inaparente mejor que la aparente" ⟨otra vez n.° **36**⟩, y también ⟨volviendo al n.° **33**⟩ "En cuanto que la vista es enseñanza para el oído", (esto es, los órganos de los sentidos) "ésas son" dice "las cosas que prefiero", no habiendo preferido las inaparentes. Pues ello es que tampoco tinieblas ni luz, tampoco malvado ni bueno, dice que sean cosa distinta Heraclito ⟨anticipa citas de más abajo⟩: censura, por ejemplo, a Hesíodo porque sabe de día y noche: pues día —dice— y noche es una sola cosa, viniendo a declararlo así: "⟨n.° **31**⟩, que es que son una sola cosa"; y también bueno y malo ⟨n.° **52 bis**⟩: "Los médicos, por ejemplo" dice Heraclito "⟨n.° **57**⟩". Y también derecho —dice— y torcido es la misma cosa: "Recorrido de bataneros" dice "derecho y retorcido" (el giro del implemento llamado 'caracol' en el batán, que es derecho y retorcido: pues se mueve a la vez para arriba y en redondo) "una sola cosa es" dice "y la misma" ⟨n.° **59**⟩. También lo de 'arriba' y lo de 'abajo' es una sola cosa y la misma: "Camino arriba, camino abajo, uno solo y el mismo" ⟨n.° **60**⟩. Y también lo sucio y lo lim-

pio dice que son una y la misma cosa, y que una sola y la misma son lo potable y lo no potable: "El mar ⟨n.º **53**⟩". Y proclama también reconocidamente que lo inmortal es mortal y lo mortal inmortal por medio de razones como éstas: "⟨n.º **67**⟩". Pero proclama también resurrección de esa carne visible en la que estamos criados, y conoce a Dios como causante de esa resurrección, cuando dice: "⟨n.º **132**⟩". Y cuenta también que el juicio del mundo y de todos los que en él hay sobreviene por medio del fuego, al decir así: "Pero todo lo timonea el rayo" ⟨n.º **84**; si bien puede ser, como notó H. Fränkel, que ésta y la siguiente cita quedaran anotadas al margen y luego se introdujeran en el texto indebidamente, porque lo que corresponde a ese anuncio es el n.º **80** que tras ellas viene⟩, esto es, las dirige, llamando rayo al fuego sempiterno; pero dice también que es inteligente ese fuego ⟨n.º **75** *a*⟩ y causante de la administración de las cosas todas, y lo llama falta y hartura ⟨n.º **75** *b*⟩: y falta es la ordenación según el fuego, y la deflagración hartura; "Pues todas las cosas" dice "el fuego sobreviniendo las discernirá y las someterá" ⟨n.º **80**; entendido por Hipólito como "las juzgará y condenará"⟩. Y en ese resumen ⟨*kephaláiōi:* ¿a saber, el que yo he hecho?; o más bien 'ese' quiere decir, como otras veces en el pasaje, 'este', 'el siguiente', y se anuncia ahí de lejos la última cita que se va a dar?⟩ ha expresado toda de una vez su propia idea y a la vez también la de la herejía de Noeto he demostrado ⟨con sintaxis algo dificultosa, que ha llevado a correcciones, tal vez no necesarias⟩ que no es discípula de Cristo, sino de Heraclito: pues que el cosmos primero es fabricador él mismo, viniendo a ser también de sí mismo creador, así lo cuenta: "El dios ⟨n.º **48**⟩, día noche, invierno verano, guerra paz, hartura hambre: todos los contrarios juntos, ése es el pensamiento" ⟨y sin que sea forzoso atribuir esas últimas palabras a comentario de Hipólito, ahí entendía éste quizá el "toda su idea" que él anunciaba arriba como para resumen⟩; "pero se transforma ⟨n.º **49**⟩, tal como, cuando se une por mezcla de inciensos un incienso, se le nombra según el gusto de cada uno" ⟨algo chocante es también que tal cita se tome como implicando la anunciada tesis de que el cosmos se crea a sí mismo: ¿se ha perdido acaso ahí alguna otra cita, que tendría que ser la del n.º **81**, que nos da San Clemente?⟩. Y claro queda para todos que los inteligentes secuaces de Noeto ⟨ironía con juego de palabras entre *noētoús* y *Noḗtou;* otros prefieren aclarar el juego corrigiendo *anoḗtous* 'insensatos'⟩ y dirigentes de la secta, aun cuando puedan decir que no han sido discípulos oyentes de Heraclito, es lo cierto que, al adoptar las opiniones de Noeto, a todas luces los mismos principios reconocen y confiesan. Pues dicen ellos así: que uno solo y el mismo Dios es fabricador de todas las cosas y Padre; y que, cuando bien le pareció, estuvo aparente a los justos de los primeros tiempos, siendo él invisible: pues, cuando no se le ve, es que era invisible ⟨acaso de añadir con los primeros editores "y cuando se le ve, visible"⟩, inabarcable cuando no quiere que se le abarque, pero abarcable cuando se le abarca; así, según la misma razón, invencible ⟨*id.* "vencible"⟩, ingénito ⟨*id.* "génito"⟩, inmortal y mortal. ¿Cómo no van a denunciarse los tales por discípulos de Heraclito?: ¿no es cierto que con esa misma expresión se adelantó a especular el Tenebroso? Y en cuanto a que también proclama ⟨seguro que Noeto⟩ que el mismo es el Hijo que el Padre, nadie hay que no lo sepa; y dice así: "Así que, cuando no se había generado el Padre, con razón se le llamaba Padre; pero, cuando le plugo soportar generación, una vez engendrado, vino a ser él mismo el Hijo de sí mismo, no de otro". Pues le parece que así se sostiene y prueba la monarquía o poder único, al afirmar que hay una sola y la misma cosa que reciba nombre de Padre y de Hijo, no el uno procedente del otro, sino él mismo de sí mismo, por nombre, sí, llamándose Padre y también Hijo, según el giro de los tiempos, pero que era uno solo ése que se apareció y soportó engendramiento de una Virgen y an-

duvo hombre entre los hombres, reconociéndose Hijo ante los que lo veían en virtud de la generación que se había producido, pero sin ocultar tampoco a los que comprenden que era Padre; que ése, que, clavado a la pasión del leño, también a sí mismo entregó el espíritu, habiendo muerto y sin haber muerto, y que a sí mismo al tercer día se resucitó, el que estuvo enterrado en el sepulcro y fue traspasado por lanza y aferrado con clavos, que ése es el Dios del Universo y Padre, eso es lo que cuenta Cleómenes y su coro, metiendo en muchos la tiniebla heraclitana. 11. Esa herejía es la que fortificó Calisto, etc.»

Pues bien, con esta transcripción de los párrafos pertinentes de la Refutatio, *creo que tiene el lector más o menos los mismos indicios que yo para tratar de deducir, a partir del hilvanamiento de esa veintena de citas (más tres repeticiones y un par de posibles huellas de otros pasos), la manera más probable en que, de estar los fragmentos en el orden que los edito, debió ir el santo doctor volviendo sobre el* uolūmen, *y qué puede sacarse de ello para vislumbrar algunos tramos de ordenación del libro. Parece al menos bastante claro que, junto a algunas de las citas que parecen, como antes he dicho de la primera, haberse ido a buscar para hacerlas casar con las principales afirmaciones de la herejía de Noeto, hay otras (y seguramente la mayoría) que, no teniendo con la herejía mucho que ver, que se nos alcance, han debido de encontrarse al paso (estando probablemente en los alrededores de alguna de las buscadas) y anotado por curiosidad más desinteresada.*

24 *Por mi parte (que sólo después de ordenados los fragmentos me he vuelto sobre este hilvanamiento de citas de San Hipólito, sin dejar que consideraciones externas como ésta primen sobre los criterios internos que me han guiado en la ordenación), lo primero que veo de llamativo es que, con una sola excepción, todas las citas pertenecen a lugares de la Razón General o Primera Parte del libro; de manera que hay que pensar o bien que el ejemplar que Hipólito manejaba no constaba más que de esa parte (abundan en cambio en San Clemente las citas de las otras dos) o que por motivos de su polémica teológica sólo a ésa prestó atención; y que, por tanto, la excepción, el n.º* ***132****, o bien lo tenía apuntado de otras fuentes o, de tener el libro entero, lo sacó de una ojeada ocasional al final de todo el rollo, o bien que me he equivocado en la ordenación de ese fragmento y debería colocarlo en la Razón General, cerca del n.º* ***84****. Y luego, que la gran mayoría de las citas se refieren al centro (n.ºs* ***31*** *a* ***67****) y al final (n.ºs* ***75*** *a* ***85****) de la Razón General, quedando sólo fuera los n.ºs* ***1*** *y* ***10****. Así que me veo obligado a suponer los siguientes pasos en el viaje del santo por el volumen a lo largo de la redacción de su pasaje: 1.º) busca, por el centro de la R.G., el paso 'padre/hijo' que le interesa, n.º* ***47****, y ya por esos alrededores del libro, ensarta los n.ºs* ***39*** *y* ***42****; 2.º) procede a acudir, para una explicación sobre* Lógos *o el Verbo, a lo que sabemos, por Sexto y Aristóteles, que era el comienzo del volumen, n.º* ***1****, y pasa de ahí por violento salto a lo que he ordenado como última fórmula de la R.G., n.º* ***85****, que sabemos, por ejemplo por Luciano, que era tópico heraclitano bien conocido, y así lo tenía tal vez el santo en la memoria; 3.º) vuelve al centro de la R.G., siempre a la caza de las palabras 'Hijo' y 'Padre', y encuentra "La guerra padre de todos", n.º* ***45****, con el que se le enlazan, volviendo a recorrer el rollo de adelante atrás, el n.º* ***42*** *por segunda vez, el* ***36*** *y el* ***33****, retrocediendo acaso hasta el n.º* ***10****, el de Homero y los piojos, en busca de más formulaciones sobre lo de 'visible/invisible', pero volviendo de nuevo sobre el* ***36*** *y*

33 y pasando de ahí al de Hesíodo y la identidad de 'día/noche', n.º 31; 4.º) entrado con esto en la cuestión de coincidentia oppositorum, *busca más adelante en el rollo la fórmula general tocante a 'bueno/malo', n.º 52* ***bis****, y a partir de ella, revolviéndolo ahora más bien de atrás adelante, ensarta los ejemplos de los n.ºs* ***57****,* ***59****,* ***60****, 53 y* ***67****; 5.º) viene ahora el n.º* ***132****, de cuyas posibilidades de inserción he comentado antes, pero en todo caso, torna ahora sobre el final de la R.G. y pasa, más bien de adelante atrás, por los anteriores al 85 citado al comienzo, del n.º 84 al 75 en sus dos partes y al* ***80****, siempre en busca de formulaciones sobre 'fuego'; 6.º) y en fin, cierra la sarta con lo que quizá presenta como un resumen del pensamiento heraclitano, n.ºs 48 y* ***49****, que seguramente no por casualidad es lo que sigue en mi ordenación al n.º 47 con que dio comienzo a sus citaciones, habiendo acaso desde entonces reservado ésta para final.*

25 *Juzga tú, lector, hasta qué punto te parecen naturales en el santo erudito manejos tales de su libro: pues no se trataba de buscar en esa sarta criterio positivo para la ordenación de los fragmentos o confirmación de la que te ofrezco, sino ver si al menos resultaba su hilvanamiento muy discorde con mi ordenación, que se ha venido haciendo en virtud de otros criterios bien diversos, fundados —supongo— en un cálculo combinatorio sobre las conexiones más probables entre los ciento trentaytantos fragmentos conservados, considerando, por un lado, lo que podía ser la trama de un libro en el momento mismo del establecimiento de una prosa literaria en griego, poco después de Ferécides y de Anaximandro, de los que suele decirse que fueron los primeros en hacer un libro en prosa (con cierta atención pués a la trama de los libros en prosa más cercanos que nos han quedado enteros, que son los discursos de Gorgias,* Hélena *y* Palamedes, *el trozo de la* Verdad *de Antifonte el sofista que los papiros nos han devuelto, el tratadillo de los* Dissoí lógoi, *seguramente de por 400, la* Constitución de Atenas, *seguro que de algo antes, y algunas de las partes más tempranas de los* Recuerdos *de Jenofonte, por dejar de lado a Heródoto y la historia en general; pero ello pensando al mismo tiempo que el libro de Heraclito era probablemente muy* sui generis *y mal comparable con los nacientes géneros de la prosa), y teniendo en cuenta, por otro lado, que la dialéctica con que en el libro Razón habla, así como se manifiesta en la sintaxis de las frases, así debía también de algún modo informar la estructura del escrito entero o de sus tres Razones.*

26 *Y más bien se trataba, por lo demás, con ese experimento sobre el paseo de San Hipólito, de aprovechar la última ocasión en el tiempo (y la más clara) en que se nos ofrecía la posibilidad de imaginar a alguien teniendo entre sus manos entero el libro de Heraclito: pues no hallo, entre las citas de autores más tardíos que nos quedan, testimonio fehaciente de que nadie leyera el libro después de los años de San Hipólito y San Clemente de los comienzos del siglo III; y lo más probable es que nunca llegara el libro a pasar a copiarse del rollo de papiro en la nueva forma libraria del cuaderno de hojas que le habría permitido pervivir durante los siguientes siglos tenebrosos ni entre los eruditos bizantinos ni en las escribanías de los monasterios. Por lo cual, doy con ello por terminados estos prolegómenos sobre la realidad histórica del libro, que venían destinados a que consideraciones de esa lava no te perturbaran demasiado en el viaje a que te invito de leer los restos,*

que del libro nos quedan, como si estuvieran escritos de ayer mismo y para cualquier tiempo.

27 Por lo demás, este libro se ha compuesto de tal manera que es más bien dos libros y destinados a dos clases de lectores: pues, aparte del texto de los fragmentos mismos, que se ofrecen escritos a mano con caracteres de traza epigráfica, en trazo grueso los que estimo con más probabilidad restos literales del libro, en trazo fino los más dudosos, y con letra redonda cuando se trata de citas indirectas, numerados consecutivamente (junto a su n.º se hace figurar el del fr. correspondiente del D-K, cuya numeración se emplea como base en la tabla final de correspondencias) y ocasionalmente distinguiendo con '1.º', '2.º', '3.º', lo que doy por partes consecutivas de un mismo paso, y con 'a', 'b' lo que presento como posibles redacciones alternativas de uno mismo, el resto de la obra aparece dividido en dos secciones: una, la que corresponde a los apartados marcados con Ⓕ (fuentes y testimonios, a veces sólo posibles ecos, del pasaje) y con Ⓥ (aparato crítico de variantes en la transmisión y de conjeturas propuestas para el número correspondiente, seguido muchas veces de otras indicaciones críticas sobre el contexto de alguno de sus citadores), está destinada a los filólogos y concebida según las reglas de edición y convenciones establecidas a lo largo de estos siglos de la tradición filológica moderna; la otra sección comprende el apartado marcado Ⓣ, que es una traducción del paso en espofcont (donde he procurado, entre las múltiples posibilidades, todas inexactas, de traspaso de lengua a lengua, decidirme por una sola, y sólo muy ocasionalmente se dan versiones alternativas que responden a dudas de la interpretación), y el marcado Ⓒ, o de comentario, exegesis del paso y razonamiento sobre él; y esa sección se destina más bien a los lectores ignorantes de griego antiguo (por lo cual en esas partes no se usan tampoco caracteres griegos, y los términos griegos que en el comentario deban usarse están transcritos) y no interesado por las precisiones filológicas, sin embargo de lo cual, el apartado Ⓒ consta normalmente de una primera parte en que a tales lectores se les informa de los avatares de la transmisión del fragmento correspondiente, traduciéndoles todo o lo más de los contextos en que lo presentan sus citadores (también por darles de paso un repertorio de curiosidades sobre los avatares del pensamiento a lo largo de los siglos de la Literatura antigua), y de las posibles variantes o dudas en la mejor lectura de su texto, antes de pasar a una parte hermenéutica o de interpretación y de exegesis o glosa, en que a menudo se incluye alguna observación sobre el enlace con otros fragmentos anteriores o siguientes, para terminar, cuando el caso lo pide, con una más libre prolongación de la razón correspondiente en nuevas razones, no ya sobre la razón, sino sobre lo mismo que la razón.

28 *Y es así que cómodamente podría haberse publicado por separado un libro con el texto de los fragmentos y los apartados Ⓕ y Ⓥ, y otro libro con los apar-*

tados Ⓣ *y* Ⓒ, *cada uno destinado a su público correspondiente; sólo que la repugnancia que en mí ha ido de más en más creciendo contra la separación entre obra para especialistas (donde muchas veces aparecen vivas las contradicciones, dudas o inseguridades que son la trama y pasión misma de la investigación de la verdad) y obra de vulgarización (donde al vulgo se le ofrecen simplificaciones, seguridades y verdades como puños, que montan muchas veces a tanto como descarada falsificación) me ha movido a esta tarea un poco descomunal de publicar junta toda la obra de lectura de la razón común heraclitana.*

29 *No sé cuánta será la ayuda que esta labor aporte al mejor entendimiento y penetración de los fragmentos de ese libro, ya sea por la ordenación misma que propone (no quise de antemano tener cuenta de las anteriores ordenaciones: puede ahora ver el lector por la tabla de concordancias del final hasta qué punto le son ilustrativas las coincidencias o discoincidencias), ya sea por las innovaciones en el texto mismo (no se cuentan desde luego con los dedos los lugares en que se ofrece aquí una lección distinta de la* standard *de Diels-Kranz o de Kirk y aceptada usualmente por los estudiosos de Filosofía; pero confío en que ninguna de esas innovaciones se haya hecho a humo de pajas o por externo afán de novedades), ya por la hermenéutica con que prolongo cada fórmula de razón y entretejo el sentido de las unas con las otras. Pero, en cambio, lo que no debe esperar de aquí el estudioso es mucha novedad en la aportación de fuentes y testimonios: ni mi interés más vivo ni mi disponibilidad de información me han permitido mucha rebusca en ese campo, y por el contrario, será poco lo que en el apartado* Ⓕ *se encuentre añadido sobre las referencias de la benemérita recopilación de R. Walzer y de los posteriores editores que me han precedido, sin que por ello dejen de hallarse ahí algunas ampliaciones y correcciones de errores en el conocimiento de las fuentes. Y además me he permitido aprovechar el que el libro de Walzer esté ahora disponible en reproducciones para los estudiosos, así como la continuada reproducción del D-K y la aparición del libro de Mondolfo y Tarán arriba citado, para ahorrar aquí mucho en las referencias de las citas de fuentes, lo más sucintas posible, y en la aportación de bibliografía de literatura secundaria sobre los frs. correspondientes, en la confianza de que el lector interesado en ello puede fácilmente hallar en esas obras, por medio de la tabla de correspondencia con los números de D-K, lo que en ésta no me molesto en repetir. He preferido, en cambio, en atención a la claridad y a la comodidad de los lectores, no ahorrar demasiado en espacio ni trabajo en cuanto a evitar referencias repetidas en varios n.os y, en general, repeticiones en la redacción del comentario.*

30 *Esta edición se ha beneficiado, especialmente en la revisión del texto de fuentes y testimonios, de la inteligente y generosa ayuda del Prof. Aníbal González, a quien renovamos aquí nuestro incontable agradecimiento; que se alarga también a don Luis Caramés y con él a la numerosa cofradía de cuantos han participado en las sucesivas lecturas y discusiones públicas en que se ha ido hilando el entendimiento de esta razón común. Otro tanto se debe al director de la editorial LUCINA, que ha cuidado con escrúpulo verdaderamente filológico la corrección del texto y la pulcritud del libro entero; y también a los directores de EFCA y en particular a don Gregorio García García, que sin previa preparación para la composición en griego y a través de las complejidades de los actuales procedimientos tipográfi-*

cos, ha desenvuelto una pericia equiparable a la de los doctos cajistas del Renacimiento.

31 *A los que ciertamente no está dedicado este libro es a los historiadores de la Filosofía, cuando precisamente se dirige a procurar una más fiel y desnuda lectura de los fragmentos, y la historificación del pensamiento, según al principio de estos Prolegómenos recordaba, ha sido, desde el comienzo mismo de la Historia en sentido estricto (el establecimiento de la Ciencia o Filosofía con Aristóteles), uno de los medios de amortecer o secluir de la práctica al pensamiento, y al tomar como objeto la razón, evitar que la razón hable.*

32 *Hay dos extremos, en suma, en la manera de habérselas con estos restos del escrito, que igualmente me repugnan. Consiste el uno en leer vagamente los fragmentos, en usarlos caprichosamente para dejar que vagas sugerencias vengan a enlazarse en el ánimo del intérprete con Dios sabe qué noticias o ideas que hayan allí montado los azares de su cultura y de su vida, dando como resultado lo que se llama una interpretación personal (tan llenos de personalidad están los ámbitos de las masas, donde, por ejemplo, un* metteur en scène, *por medio de lo que dicen una lectura personal del* Macbeth, *decide, a costa de la obra, montar un* Macbeth *personal suyo), esto es, mejor llamado, un acúmulo de especulaciones filosófico-semiótico-poéticas, tan lejanas de una lectura fiel y verdadera como pueden serlo las imágenes divagatorias que unas borrosas líneas del libro de cabecera nos sugieren cuando estamos quedándonos dormidos y casi se nos escurre de las manos. Y entiende, lector, que no desprecio ese modo por veneración farisaica de las Grandes Obras, que me escandalice ver usadas por cualquiera para deleite suyo o motor de su pensamiento, ni por desdén de las originales genialidades que a tal lector acaso se le ocurran, sino porque desconfío de tal originalidad, y pienso más bien, como te dirán los primeros fragmentos de nuestro libro, que el abandono de uno a las ideas personales, la* idíē phrónēsis *que ahí se dice, es el camino más seguro para venir a dar en lo trivial y dominante, ya sea repitiendo a título personal lo que está dicho, ya cayendo en una vaguedad y confusión de lenguaje que, al ser inútil para afrontar o denunciar la Idea dominante, sirva para aumentar el desprecio del lenguaje mismo (la razón común) y confirmar por tanto indirectamente dicha Idea en su dominio. Lo cual me parece lo más alejado de lo que desearía que tuvieras por lectura, y tanto más triste ello cuando se trata de leer algo donde quiere hablar la razón común.*

33 *Consiste el otro extremo en encerrarse, no por modestia filológica, que es exactitud, sino por ladina o boba cobardía, en el cerco mágico de la erudición, que, manteniendo la peste medieval de las Autoridades bajo su nueva forma de estar bibliográficamente al día, sustituye la lectura del texto por una acumulación sin fin de referencias a todo lo que sobre él se ha escrito y se está escribiendo y desvía a la discusión de opiniones cultas la pasión que correspondía al entendimiento de la razón originaria, a cuya lectura, mientras procura el estudioso ser muy de su tiempo y guardar las formas que a la seriedad científica corresponden, ya no se volverá nunca. Es éste el gran mecanismo que el orden académico y cultural tiene establecido para alejar un libro del peligro de su lectura, recubriéndolo, bajo pretexto de beata devoción, con una acumulación de doctrina sobre el libro, al modo que se encerraban en relicarios para colgar del cuello las páginas de los Evangelios que ya*

nadie leía ni tenía la Iglesia interés ninguno en que se leyeran: se trata de evitar perturbaciones que al individuo, si lo hubiere, ingenuo y desprevenido (y por consiguiente al conjunto del Orden de que él es elemento) pudieran venirle de leer un libro que, pese a la escritura, venga acaso a estar vivo para sus ojos, y por ellos para sus oídos y su lengua, reduciéndolo a cosa tan inerte como, por ejemplo, un capítulo de Historia de la Filosofía: que, cuanto más se informe uno de la cosa que el libro era, más se aleja del peligro de entender la cosa de que el libro habla. La maldición contra la polymathíē *o erudición científica de los Hesíodos y Pitágoras, a que oirás a la razón lanzarse en algunos fragmentos de este libro, puede siempre oportunamente renovarse en desesperada defensa de las palabras que de él nos ha dejado el Tiempo contra sus celosos historiadores y asimiladores a lo ya sabido.*

34 *Apenas hay que añadir, lector, que lo que hoy te propongo es un ten-conten entre esos dos extremos, intentando que la exactitud filológica me ayude a combatir contra mi capricho, sin que ello me arrastre a tantas eruditas curiosidades que nos alejen de oír las razones de razón que aquí queden resonando. Pues de eso es de lo que se trata: de leer por las buenas los restos de este libro como si no se hubiera escrito hace 2.500 años, en la época de Heraclito de Éfeso y sus circunstancias sociales, sino que estuviera escribiéndose ahora mismo para ti, lector, según lo vas leyendo, y hablándote de las cuestiones eternas, que son las más actuales siempre y, cuanto más comunes, más de veras tuyas. Que bien pueden así confundirse actualidad con eternidad: pues, para la operación de la razón común, 2.500 años no son nada, y como ella misma oirás que dice, el Tiempo es un niño.*

ΛΌΓΟΣ ΠΕΡῚ ΠΆΝΤΩΝ

RAZÓN GENERAL

O

DE LAS COSAS TODAS

1 D-K **1**

Τοῦδε λόγου, τοῦδ᾽ ἐόντος ἀεί, ἀξύνετοι γίγνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γιγνομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε, ἀπείροσιν ἐοίκασιν, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι, κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται.

Ⓕ Sext. *Adv. math.* VII 132 : ἐναρχόμενος γοῦν τῶν περὶ φύσεως ὁ προειρημένος ἀνὴρ καὶ τρόπον τινὰ δεικνὺς τὸ περιέχον φησί· «λόγου .... ἐπιλανθάνονται».

Hippol. *Ref.* IX 9, 3 : ὅτι δὲ λόγος ἐστὶν ἀεὶ τὸ πᾶν καὶ διὰ παντὸς ὤν, οὕτως λέγει «τοῦ δὲ ..... ἔχει».
Clem. *Strom.* V 111, 7 : ἄντικρυς δὲ ὁ μὲν Ἡράκλειτος «τοῦ λόγου .... πρῶτον».
Vnde et Eus. *Praep. Ev.* XIII 13.
Arstt. *Rhet.* III 5 : ὅλως δὲ δεῖ εὐάγνωστον εἶναι τὸ γεγραμμένον καὶ εὔφραστον (ἔστιν δὲ τὸ αὐτό), ὅπερ οἱ πολλοὶ σύνδεσμοι ⟨ἔχουσιν, οἱ δὲ ὀλίγοι⟩ οὐκ ἔχουσιν οὐδ' ἃ μὴ ῥᾴδιον διαστίξαι, ὥσπερ τὰ Ἡρακλείτου. τὰ γὰρ Ἡρακλείτου διαστίξαι ἔργον διὰ τὸ ἄδηλον εἶναι ποτέρῳ πρόσκειται, τῷ ὕστερον ἢ τῷ πρότερον, οἷον ἐν τῇ ἀρχῇ αὐτοῦ τοῦ συγγράματος· φησὶ γὰρ «τοῦ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι ἄνθρωποι γίγνονται»· ἄδηλον γὰρ τὸ ἀεὶ πρὸς ὁποτέρῳ ⟨δεῖ τῷ ὑστέρῳ ἢ τῷ προτέρῳ⟩ διαστίξαι.

Cfr. Demetr. *De elocut.* 192 : τὸ δὲ σαφὲς ἐν πλείοσιν, πρῶτα μὲν ἐν τοῖς κυρίοις, ἔπειτα ἐν τοῖς συνδεδεμένοις· τὸ δὲ ἀσύνδετον καὶ διαλελυμένον ὅλον ἀσαφὲς πᾶν· ἄδηλος γὰρ ἡ ἑκάστου κώλου ἀρχὴ διὰ τὴν λύσιν, ὥσπερ τὰ Ἡρακλείτου. καὶ γὰρ ταῦτα σκοτεινὰ ποιεῖ τὸ πλεῖστον ἡ λύσις.
Amelius *in Ev. Joh. apud* Eus. *Praep. ev.* XI 19, 1 : καὶ οὗτος ἄρα ἦν ὁ λόγος καθ' ὅν, αἰεὶ ἐόντα, τὰ γιγνόμενα ἐγίγνετο, ὡς ἂν καὶ ὁ Ἡράκλειτος ἀξιώσειε, καὶ νὴ Δί' ὃν ὁ βάρβαρος ἀξιοῖ ἐν τῇ τῆς ἀρχῆς τάξει τε καὶ ἀξίᾳ καθεστηκότα πρὸς θεὸν εἶναι καὶ θεὸν εἶναι κτλ.

Ⓥ τοῦδε λόγου *scribo* : τοῦ δὲ λόγου Hipp. : τοῦ λόγου Clem., Arstt. : λόγου Sext. τοῦ δέοντος Hipp., Clem., Arstt. (τοῦ ὄντος *codd. aliquot*) ἀεὶ *om.* Sext. ἀξύνετοι : ξετοι Hipp. γίγν. ἄνθρ. : ἄνθρ. γίγν. Arstt. ἀκούσαντας Hipp. γινόμενον Hipp. πάντων *om.* Sext. ἀπείροισιν ἐοίκασιν Sexti N : ἄπειροι ἐοίκασιν Sexti *cett.* : ἄπειροί εἰσιν Hipp. τοιουτέων ὁποῖα Hipp. διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον Sext. : διήγευμαι διερέων κατὰ φύσιν Hipp. ὅπως Hipp.

In Aristotelis textum: ⟨ἔχουσιν οἱ δὲ ὀλίγοι⟩ Diels *collato Demetrio* αὐτοῦ : αὐτῇ Richards ὁποτέρῳ ⟨δεῖ ... προτέρῳ⟩ διαστίξαι *suppleo* : προτέρῳ διαστ. A : ὁποτέρῳ διαστ. *cett.* : ὁποτέρῳ ⟨δεῖ⟩ στίξαι Victorius : ποτέρῳ ⟨δεῖ⟩ διαστίξαι *edd.* : διαστίξαι *secl.* Kassel.
In Ameli: Ἡράκλειος *corr.* Zoumpos ἀξίᾳ : ἀταξία D (*et* N[1]).

Ⓣ ESTA RAZÓN, SIENDO ÉSTA SIEMPRE COMO ES, PASAN LOS HOMBRES SIN ENTENDERLA, TANTO ANTES DE HABERLA OÍDO COMO A LO PRIMERO DESPUÉS DE OÍRLA: PUES, PRODUCIÉNDOSE TODAS LAS COSAS SEGÚN ESTA RAZÓN, PARECEN COMO FALTOS DE EXPERIENCIA, TENIENDO EXPERIENCIA ASÍ DE PALABRAS COMO DE OBRAS TALES COMO LAS QUE YO

VOY CONTANDO, DISTINGUIENDO SEGÚN SU MODO DE SER COSA POR COSA Y EXPLICANDO QUÉ HAY CON ELLA. EN CUANTO A LOS OTROS HOMBRES, LES PASA DESAPERCIBIDO TODO LO QUE ESTANDO DESPIERTOS HACEN, TAL COMO SE OLVIDAN DE TODO LO QUE DURMIENDO.

Ⓒ El texto más largo lo da Sexto Empírico (v. en Ⓕ), que además atestigua expresamente que éste era el comienzo del tratado, al decir "Por ejemplo, al dar comienzo a sus ⟨cuestiones⟩ *perì phýseōs* ⟨e.e. de la natura o modo de ser de las cosas, o, anacrónicamente, de la Realidad⟩ el antedicho varón y en algún modo señalando con ello a lo *periéchon* ⟨e.e. lo circundante, una expresión cara a Sexto, que repetidamente identifica con ella el *lógos* heraclitano, como insistiendo en lo que anacrónicamente diríamos su objetividad⟩ dice '—'". También Aristóteles lo indica cuando, al sacar en su *Retórica* la primera parte del texto (hasta "sin entenderla"), dice que está "en el principio de su tratado ⟨o libro⟩" poniéndolo así como ejemplo de la oscuridad que puede nacer de la falta de conjunciones (pero ello es porque la escritura no registra suficientemente las entonaciones gramaticales de la lengua hablada, que habrían resuelto la duda; sobre la ascripción del 'siempre' vuelvo más abajo) del siguiente modo: "Y en suma, debe ser lo escrito fácil de leer en alto y de pronunciarse con sentido (que es la misma cosa), cosa que la abundancia de conjunciones ⟨consigue⟩, y no lo consigue ⟨la escasez de ellas⟩, ni tampoco los textos que no es fácil puntuar, como son los de Heraclito. Pues trabajo es puntuar las frases de Heraclito debido a no estar claro a cuál de las dos partes, a la posterior o a la anterior, pertenecen los términos, como en el comienzo del libro mismo: pues dice 'Siendo la razón esta siempre ininteligentes siguen los hombres siendo': pues no está claro el 'siempre' con cuál de los dos términos ⟨el siguiente o el precedente, hay⟩ que separarlo por puntuación"; y esta relación de la sintaxis suelta con la oscuridad heraclitana (que ya ahí se configura en tópico) la recoge el tratado peripatético *Sobre la expresión,* que se atribuía a Demetrio Falereo: "Y la claridad está en la abundancia, en primer lugar, de los términos principales, y luego, de los elementos de conexión: por el contrario, todo conjunto asindético y desenlazado es siempre oscuro: pues no está claro, debido a la soltura, el comienzo de cada miembro; tal como las frases de Heraclito: pues también a ésas las hace tenebrosas las más de las veces su soltura". San Hipólito cita hasta "qué hay con ella", y en su sarta de citas destinadas a demostrar que la herejía de Noeto era heraclitana (v. Prolegómenos), introduce ésta interpretándola en teología cristiana así, para evidenciar la herética confusión del Verbo o Hijo con el Padre y con el Ser todo: "Y que *lógos* ⟨o Verbo⟩ es siempre el todo, y de todo en todo siendo lo que es, así lo dice '—'". La cita de Hipólito (v. en Ⓥ) nos ha llegado desfigurada por unos cuantos errores de escritura, que son sin embargo fáciles de subsanar como faltas inintencionadas; la de Sexto da algunas muestras de un cierto apresuramiento en la transcripción. En cuanto a San Clemente, cita

también en sus *Stromata* o *Centones* la primera parte, oponiéndolo a las fantasías poéticas sobre Zeus que ha citado antes: "Pero directamente frente a ello, Heraclito 'Pero siendo la razón esta siempre' dice 'siguen sin entender los hombres, tanto ... oírla'"; y de ahí toma la cita Eusebio; el cual, en fin, en otro lugar de su *Preparación Evangélica* recoge un eco del pasaje en el plotiniano Amelio: "Y ésa era, pues, la razón según la cual, siendo ella siempre, suceden las cosas que suceden, como puede que también Heraclito estimara".

Leo por primera vez la primera palabra como el mostrativo *toûde,* 'de este', que inmediatamente se repite, tomándolo del *toû dè* de Hipólito ('y del'); si no, había que optar o por tomar esta lección de Hipólito y sostener que el libro empezara con una partícula de enlace (como si, en vez de ser un monumento de los comienzos de la prosa literaria, fuese un opúsculo de sofisticado coloquialismo de un siglo más tarde, donde podría caber tal juego, como se da de hecho en el comienzo del *Económico* de Jenofonte, aunque con la intención sin duda de que el *dè* indicara un enlace con los otros *memorabilia* socráticos), o bien aceptar las lecciones sin *dè* de Aristóteles y San Clemente (y ya incluso sin el Art. *toû* la de Sexto), que a todas luces son simplificaciones inducidas por no haber ya entendido el juego del mostrativo repetido de ese modo (mientras que no se entiende por qué Hipólito, con la manera que introduce su cita, iba a añadir un *dè*).

Por otra parte, esta insistencia en el 'este' (por tercera vez en el "según esta razón" de la frase siguiente) me resulta oportuna y congruente con lo que el pensamiento hace en este libro: es claro que "esta razón" es al mismo tiempo ésta que se da en todos los procesos reales, con la que los hombres, como se repetirá en los frs. siguientes, se tropiezan a cada paso, y ésta de este libro, razón que es propiamente la que h a b l a aquí ella misma, por más que, ciertamente, el pronombre 'yo' (como aquí más abajo y en n.os **33, 34, 39, 40, 91**) siga usándose para apuntar al que lo escribe, esto es, Heraclito, si malamente se quiere, que no se debe, confundir el personaje histórico de Heraclito de Éfeso con ese 'yo'; pero lo que Heraclito y razón desean de consuno es que 'esta razón' sea ésta de la realidad y ésta de este razonamiento juntamente; y el 'este' en lo que insiste es en esa su presencia inmediata, aquí, en los dos sentidos; la cual presencia ("inmanencia" diría acaso algún filósofo) es contradictoria, y por tanto, según su propia lógica, concorde con el hecho de que la razón esté (v. en n.º **40**) "separada" de todas las cosas.

Nos hemos quedado con el término 'razón' para traducir *lógos,* contando más que nada con que en español 'razón' se usa también para referirse a actividades lingüísticas, discursos, cuentos o razonamientos, así como se cuenta con el uso aritmético de 'razón', que también es pertinente para *lógos* (como aparece evidente en n.os **78** ó **107**): pues ello es que este *lógos,* que no es más que el nombre del verbo *légō,* que dice juntamente 'contar' de 'cuenta', 'contar' de 'cuento', 'decir', 'calcular', 'razonar', y a quien se llama por diversos motes 'administrador de todo', 'divinidad', 'guerra', 'fuego inteligente', común a todos los hombres y extraño para ellos generalmente, no es otra cosa que lenguaje (si el lenguaje puede mencionarse a sí mismo sin convertirse en otra cosa), y por tanto a la vez ordenación, por oposiciones y correlaciones, y a la vez actividad de habla lógica, razón raciocinante.

No hace falta que el comienzo se entienda como construcción de Genitivo ab-

soluto ("Siendo este *lógos* siempre..."), sino que el Genitivo depende en común de los verbos 'oír', para los que ese régimen es normal en griego, y del *axýnetoi,* 'ininteligentes', 'incapaces de entender', que como Adj. verbal negativo de *xyníēmi* (y la palabra es importante: pues no teniendo con el Adj. *xynón* 'común', que aparece en el fr. siguiente, más relación etimológica que por el prefijo *xyn-,* del que *xynón* es probablemente un derivado, Heraclito hace sin duda juego etimológico con ambos, de modo que *axýnetoi* suene a algo como 'incomunes', por no decir 'incomunicantes') puede también tener ese régimen de Genitivo.

En cuanto a la relación sintáctica del *aeì* 'siempre', era problema ya para Aristóteles, como hemos visto antes. Pero la duda de Aristóteles, y de muchos que en ella le han seguido (v. sensata reseña en W. Capelle 'Das erste Fragment des Herakleitos' *Hermes* LIX —1924— 190-203, que razona por su parte la adscripción del 'siempre' al 'siendo'), depende en gran medida de que se admita o no para el lenguaje de Heraclito un uso de 'siendo' (de la Cópula *esti* 'es' convertida en Verbo) como absoluto, esto es, como si 'ser' tuviera de por sí algún significado; pero ese uso me parece filosófico, fundado en el atrevimiento de la diosa de Parménides de decir *ES* sin más como única predicación verdadera, y extraño por tanto a lenguajes prefilosóficos como el de Heraclito, donde "siendo siempre" ni podría valer, en dialecto teológico moderno, por "existiendo siempre" (otra cosa son usos como el del homérico *theoì aièn eóntes* 'dioses siempre-vivientes', según he de explicar en otro libro) ni tampoco, faltando un localizador, por algo como "estando (¿aquí?) siempre". Por otro lado, hay dificultades para unir el *aeì,* con su valor más bien de repetitivo, con lo siguiente, "una y otra vez resultan ininteligentes", pese a que se haya alegado que los "antes de" y "después de" que siguen sean el doble desarrollo de ese "siempre"; y además ¿qué sería entonces del "siendo esta razón" al quedar, sin el "siempre", más absoluto todavía? En todo caso, leyendo como lo hago, de modo que el "siendo" tenga su Predicado "ésta", aunque sea de identidad con un Sujeto "esta", aquella duda pierde mucho de su fundamento.

Después aparece la palabra *phýsis,* que apunta a algo como 'modo de ser', 'de hacerse' o 'de estar hecho', de la que arriba he dicho (a propósito de que Sexto designaba el escrito de Heraclito como tratando acerca de eso, con lo que no hacía más que darle como cuasi título el que se les da a todos los escritos de los presocráticos, que es el que luego llevan otros ya científicos, como el de Epicuro, y que Lucrecio tradujo con *De rerumnatura*) que podía, cautamente, relacionarse con el término moderno de 'realidad', y que es también de la que en el n.º **35** va a decirse que gusta de esconderse: aquí el "según natura" se refiere a la operación de distinguir o *diaíresis* que, en palabras y en hechos, dice Heraclito que él realiza, esto es, la razón a través de él: pues ello es que de la razón son las dos operaciones lógicas de distinguir lo uno de lo otro, fundamento de toda definición de seres o realidades, y de descubrir que lo uno era lo otro; y esa contradicción de ambas operaciones es el movimiento mismo de esta razón o primera lógica, como se verá en acto en los principales de los fragmentos.

En cuanto al "los otros hombres", ha dado también sus quebraderos a los intérpretes: pues parece de primeras que debía entenderse por oposición al "yo" que en la frase inmediata anterior aparecía, de quien he insinuado que, más que brutamente identificarlo con el Heraclito histórico, será simplemente 'yo por quien

la razón habla'; pero la arrogancia aparente de la expresión sería algo chocante, y no justificada por otras que de Heraclito se nos hayan transmitido. No he querido con la traducción pronunciarme sobre este punto, sino que he procurado dejarla tan ambigua como el original, dejando que pueda entenderse el "los otros" más bien por oposición con aquellos otros hombres de más arriba, que tardan en entender, puesto que no entienden ni antes de haber oído esta razón ni a lo primero tras haberla oído: éstos de aquí, que son sin duda los mismos a los que varias veces se alude con "los más", es decir la generalidad, pero no la totalidad, de los hombres, serían en cambio los que ni siquiera llegan a oír razón ni a ponerse en peligro de entenderla al fin.

La relación de los hombres con su lenguaje, ambigua, puesto que el lenguaje es de todos, en cuanto que no es de nadie en particular, pero de tal modo que cada uno y "los más" están condenados a no ser conscientes de ello, de la gramática y lógica de su lengua, justamente para que vivan en la ilusión de que la Realidad de que hablan es independiente de y exterior a su lenguaje, tales son las relaciones que razón desea formular antes que nada en éste y los siguientes n.os del libro.

Es de notar, al final, la comparación de la inconsciencia de los hombres en general sobre lo que hacen despiertos con el olvido en que cae lo que hacen en sus sueños: que el "No saben lo que hacen" era una constante del libro, aparte de la confrontación con n.os **9** y **11**, parece indicarlo el pasaje, seguramente imitativo, del hipocrático *De uictu* 5 "Y las cosas que hacen no las saben, y las que no hacen les parece saberlas", aunque aquí el Sujeto no sean los hombres solos y deba compararse con el paso de *ib.* 11, donde dice "pues la mente *(nóos)* de los dioses les enseñó a los hombres a imitar lo propio de ellos mismos de modo que conozcan lo que hacen y no conozcan lo que imitan"; por otra parte, que para revelar esa relación de los hombres con sus acciones (inconscientes o más bien automáticas —diríamos nosotros) gustaba Heraclito de servirse de analogía con los sueños, lo muestran también los n.os **5** y **100**; pero es aquí revelador cómo se contraponen las dos formas verbales, *lanthánei* para los despiertos ("se les ocultan", "les pasan desapercibidas", "escapan a su conciencia" o algo así) y para los durmientes *epilanthánontai,* que es propiamente la Voz Media del mismo verbo, por tanto "se pasan desapercibidos a sí mismos", de donde "se olvidan": es pués el olvido o desentendimiento de las acciones del ensueño, que trae consigo la escisión entre el sujeto durmiente, al despertar, y el sujeto soñante de acciones tales, lo que se compara con la relación de los sujetos despiertos con sus acciones, que implica una escisión también entre el sujeto de las acciones y el de la conciencia. Más ha de verse sobre esa analogía en lo que sigue (n.os **4-7**).

113 D-K **2**

ΞΥΝΌΝ ἘΣΤΙ ΠᾶΣΙ ΤῸ ΦΡΟΝΈΕΙΝ.

Ⓕ Stob. *Flor.* III 1, 179 *post quinque alias sententias* (n.os 40, 28, 103, 56, 99) *et ante duas alias* (n.os 3, 107), *quarum omnium ad caput* Ἡρακλείτου.
Plot. *Enn.* VI 5, 10 : καὶ γὰρ καὶ τὸ φρονεῖν πᾶσιν ὅλον· διὸ καὶ «ξυνὸν τὸ φρονεῖν», οὐ τὸ μὲν ὧδε, τὸ δὲ ὡδὶ ὄν.

Ⓥ πᾶσι *om.* Plot. *(sed habet in clausula priori sua)*   φρονεῖν Plot.

Ⓣ COMÚN ES A TODOS EL PENSAR.

Ⓒ Como Sexto, tras la cita del n.º **1**, sigue "Pues, habiendo con esas palabras expresamente sostenido que es por participación de la razón divina como lo hacemos todo y lo ideamos, tras pasar por unos pocos otros puntos, añade ⟨cita del n.º **4**⟩", cabe muy bien, y es por lo demás sumamente probable, que este fr. con el siguiente fueran aquí, muy cerca tras el n.º **1** y tal vez inmediatamente ante el **4**. Esto no lo reconoció Bywater para su ordenación, pero ya Walzer apunta prudentemente en la nota al n.º **1**, p. 41, "Seguiva forse B 113(?), B 114, B 2", es decir, el orden que aquí seguimos. Y debe este fr. unirse de inmediato con el n.º **3**, no ya porque vayan seguidos en el florilegio de Estobeo (lo cual poco más que nada indica), sino sobre todo por el evidente juego de palabras entre el *xynón* 'común' de éste (de cuyo juego a su vez con *axýnetoi* v. en Ⓒ al n.º **1**) y el *xỳn nóōi* 'con juicio' con que el n.º **3** empieza (aunque en él, ciertamente, se repite de nuevo *tōi xynōi* 'en lo común'), como insistiendo en la identidad entre el rasgo de 'común' y el de 'sensato' para la razón; véase cómo decimos en esp. 'sentido común'. Plotino, por su parte, hace a este paso la siguiente referencia: "Y ello es que, en efecto, el pensar es para todos entero y pleno ⟨*hólon*⟩: por lo cual 'común el pensar', no un pensar así y otro de este otro modo".

Algún estudioso quería secluir el *pâsi* 'para todos', que no aparece en la cita de Plotino, cuando es claro que éste no pretende hacerla literal, sino enlazarla en su discurso, en tanto que en la antología de Estobeo debe aparecer tal cual la sentencia heraclitana (como se ve también por la cuidadosa transmisión de la forma jonia *phronéein,* remplazada en Plotino por la corriente). Pero es que me temo que los que querían evitar el 'a todos' lo hacían pensando que no puede ser común a todos el ser inteligentes, cuando en varios frs. de Heraclito parece decirse que "los más" o la generalidad (v. en Ⓒ a n.º **1**) no lo son: no entendían ellos que el *phronéein,* la facultad de inteligencia o de pensar, tiene que ser, como *ló-*

gos o la razón misma, como lenguaje, común a todos y comunitaria, y sólo la pretensión de tener una *idíē phrónēsis* o inteligencia privada (como aparece en el n.° **4**) es lo que vuelve irracionales o extraños a razón a los que tal creen; lo cual, por otra parte, no impide que sus actos sigan regidos por la razón común, que lo rige todo, aunque sea por contradicción con ella.

Párese el lector un momento a avenirse con estos varios términos, cuyos valores y resonancias trato malamente de sugerirle con los equivalentes españoles: *lógos* (con el verbo *légein*), de cuyo parecido con 'lenguaje' y 'razón raciocinante', entre otros, he hablado ya en © al n.° **1**; *nóos* o *noûs* (con el verbo *noeîn*), que en sus usos más precisos a lo que más se parece es a nuestros 'idea' y 'facultad ideativa' o 'conceptiva', que sería el elegido por la diosa de Parménides para proclamar el idear o concebir idéntico con el hecho de ser mismo (y luego sería en el sistema científico de Anaxágoras el agente que, analizando, constituye las cosas), pero que también, en sus usos corrientes y adverbiales (como en el comienzo del n.° **3**), tiene las connotaciones de 'buen juicio', 'sensatez' y hasta 'atención' y '(buena) intención'; y *phroneîn, phrónēsis* (con sus primitivos *phrḗn,* mejor en pl. *phrénes,* y los adjetivos en *-phrōn,* entre los que *sṓphrōn* con *sōphroneîn* y *sōphrosýnē:* v. en n.^os^ **98** y **99**), que tiendo a dejar más bien neutro entre los rasgos que oponen a *noûs* con *lógos* ('idea' con 'razón'), como indicando en general 'inteligencia' (pero 'entender' es más *xyníēmi,* del que hemos visto en © al n.° **1**), 'pensamiento', 'pensar', aunque también en muchos de sus usos con las connotaciones de '(buen) juicio', '(buena) intención'.

3

114 D-K

ξὺν νόωι λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῶι ξυνῶι πάντων, ὅκωσπερ νόμωι πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως· τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει, καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται.

Ⓕ Stob. *Flor.* III 1, 179 (*uideas ad* n.° 2).

Cfr. Cleanthes *Hymnus ad Iouen* (*apud* Stob. I 12) 20 s. : οὔτ' ἐσορῶσι θεοῦ κοινὸν νόμον οὔτε κλύουσιν, / ᾧ κεν πειθόμενοι σὺν νῷ βίον ἐσθλὸν ἔχοιεν. *Et* Plut. *De Iside* 45, 369 a : οὔτε ... ἐν ἀψύχοις σώμασι τὰς τοῦ παντὸς ἀρχὰς θετέον, ὡς Δημόκριτος καὶ Ἐπίκουρος, οὔτ' ἀποίου δημιουργὸν ὕλης ἕνα λόγον καὶ μίαν πρόνοιαν, ὡς οἱ Στωϊκοί, περιγιγνομένην ἁπάντων καὶ κρατοῦσαν (*sequitur* n.° 42).

Ⓥ ξὺν νῷ Wackernagel *malebat; sed cfr.* n.os 20, 24; *et hic quidem, ut alias,* κρατέει, ἐξαρκέει *ac similia rescribendum erat.* πολὺ Schleiermacher : πόλις *codd.* : πόλιος Preller περιγίνεται ⟨πάντων⟩ Diels *de Plutarchi laudatione.*

Ad Plutarchi textum: ἀποίου Bachet de Meziriac : ἄποιον οὐ *codd.*
In Cleanthis hymnum: ᾧ Ursinus : οἵ *cod.*

Ⓣ CON SENTIDO COMÚN RAZONANDO, DEBEN HACERSE FUERTES EN LO COMÚN DE TODOS, TAL COMO EN UNA LEY UNA CIUDAD, Y MUCHO MÁS ESFORZADAMENTE: PUES SE CRÍAN TODAS LAS LEYES HUMANAS DE LA DIVINA UNA Y SOLA: PUES EN TANTA MEDIDA PUEDE EN CUANTA QUIERE Y LES BASTA A TODAS Y AUN SOBRA.

Ⓒ Sobre la transmisión en Estobeo y el enlace con los otros frs., v. en Ⓒ a n.° 2. En el pasaje de Plutarco ("Ni... en cosas inanimadas hay que poner los principios del todo, como Demócrito y Epicuro, ni como creadora de una materia indeterminada la razón única y la sola providencia, según los estoicos, que sobra a todas las cosas y las domina") hay ecos evidentes de este texto, aunque la doctrina se atribuye a "los estoicos"; lo cual no es nada insólito, ya que a menudo los filósofos de esa escuela gustaron de atribuirse una raigambre heraclitana para algunas de sus doctrinas (aquí se trata de la razón divina informando la materia sin cualidades), lo cual hubo de tener la consecuencia de que a veces los antiguos citaran como de Heraclito alguna opinión estoica, y también la de que, al revés, estudiosos modernos hayan sin necesidad relegado como meramente estoica alguna formulación que podía estar de veras en el libro. Es, sin embargo, muy apreciable el *Himno a Zeus* de Cleantes de Aso (el sucesor de Zenón de Citio como segunda cabeza de la escuela estoica) como testimonio de lectura del libro heraclitano, como se ve en su uso de este texto ("ni miran a la ley común ⟨*koinòn*⟩ de la di-

vinidad ni la escuchan, / que obedeciendo a ella, podrían con sentido común ⟨*sỳn nôi*⟩ llevar una vida buena") así como (v. a n.os **83** y **84**) en algún otro pasaje.

El Sujeto del "deben hacerse fuertes" (o "apoyarse") y del "razonando" (o "hablando") no está explícito en el texto: se supone que serán los hombres todos, esto es, el *pâsi* del n.º **2**, en © al cual v. sobre la oposición entre 'todos' y 'la generalidad'. Es esa totalidad de humanos la que tiene su fundamento en lo común a todos (que es sin duda el lenguaje, *lógos* o razón común), naturalmente, como que es por ello por lo que está definida como tal; y se compara la relación entre los hombres en total y la razón común con la que rige entre una ciudad o estado y su ley (en otra parte, n.º **89**, se comparará a su vez la ley que rige un pueblo con la muralla que lo ciñe, que lo define; pero no me ha parecido que el tono de ambos frs. permita enlazar el n.º **89** con éste, sino dejarlo para la Razón Política o Segunda Parte de este libro), lo cual es más que una mera comparación, ya que con ella se introduce el carácter de regente y administrador que la razón tiene para el conjunto de los hombres y para los procesos de la Realidad (con lo cual se da paso a su condición de 'público' que en el n.º **4** va a ponerse como implicada en la de 'común').

En verdad, según se razona en lo que sigue, las leyes políticas o de los estados (pero también las leyes de la Ciencia, si hubiera Heraclito conocido este desarrollo de la noción de 'ley') no son más que crías (y por tanto, reproducciones o imitaciones en lo parcial) de la ley de ordenación común a todos, y por tanto única. Pero entiéndase bien, aunque aquí no se diga expresamente, que así como abastece a las leyes de los conjuntos políticos parciales (como abastece a las ideaciones de cada persona), así también entra en contradicción con ellas (con la contradicción fundamental que rige entre la noción de 'todo', que no es propiamente noción ninguna, y la de 'sus partes', que sí lo es, como lo es la de cada una de las partes), lo mismo que entra en contradicción (v. n.º **4**) con el pensamiento individual (análogamente a como éste a su vez pueda contradecirse con la ley de la comunidad parcial); o si no, no sería esa ley o lógica que lo rige todo la ley o lógica de la contradicción, como aparece siéndolo en los fragmentos principales de este libro.

El verbo del final, *perigígnetai,* resulta ambiguo: puede significar (suponiéndole el Compl. en G. *pántōn,* que Diels quería añadir deduciéndolo del texto de Plutarco) 'las vence', 'las supera', 'queda por encima de ellas', o también (sin Compl. necesario) 'sobra', 'sobrevive', 'queda en demasía': el caso es que ambas cosas vienen bien para la interpretación que aquí seguimos: con lo primero, tendríamos una alusión a la guerra o contradicción entre la ley de razón y las leyes parciales (sobre las cuales queda siempre victoriosa), de que he hecho mérito en el punto antecedente; con lo segundo, encontraríamos la enunciación de que, después de haber dado abasto a t o d o s o a las leyes t o d a s (pues también el *pâsi* es ambiguo, pudiendo referirse a todas las leyes o a todos, e.e. los hombres; pero, según lo dicho arriba sobre individuos y comunidades parciales, también esas dos interpretaciones tienen su sentido), sigue sin embargo la razón sobrando o siendo demasiada: enunciación —esto es— del misterio lógico principal de que aquello que organiza todo esté fuera o por encima de ese todo (v. n.º **40**). Pues si el lenguaje, que razona de todo y tiene todo razonado, quiere hablar también de sí mis-

mo (como a veces en este libro, empezando por el comienzo del n.º **1**, *lógos* habla de *lógos* y la razón razona de la razón), entonces ese lenguaje de que se habla entra a formar parte del todo de las cosas; pero, naturalmente, el lenguaje que habla de él queda siempre fuera.

2 D-K **4**

ΔΙῸ ΔΕῖ ἝΠΕΣΘΑΙ ΤΩ͂Ι ΚΟΙΝΩ͂Ι· ΞΥΝῸΣ ΓᾺΡ Ὁ ΚΟΙΝΌΣ. ΤΟΥ͂ ΛΌΓΟΥ Δ' ἘΌΝΤΟΣ ΞΥΝΟΥ͂, ΖΩ͂ΟΥΣΙΝ ΟἹ ΠΟΛΛΟῚ ὩΣ ἸΔΙ-ΑΝ ἜΧΟΝΤΕΣ ΦΡΌΝΗΣΙΝ.

Ⓕ Sext. *Adv. math.* VII 133 (*post* n.º 1) : διὰ τούτων γὰρ ῥητῶς παραστήσας ὅτι κατὰ μετοχὴν τοῦ θείου λόγου πάντα πράττομέν τε καὶ νοοῦμεν, ὀλίγα προδιελθών, ἐπιφέρει· «διὸ ... φρόνησιν»· ἥ δέ ἐστιν οὐκ ἄλλο τι ἀλλ' ἐξήγησις τοῦ τρόπου τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως· διὸ καθ' ὅ τι ἂν αὐτοῦ τῆς μνήμης κοινωνήσωμεν, ἀληθεύομεν, ἃ δὲ ἂν ἰδιάσωμεν, ψευδόμεθα.

Ⓥ τῷ ⟨ξυνῷ, τουτέστι τῷ⟩ *post Bekkerium superflue addiderant editores* : ⟨ξυνῷ⟩ *pro* κοινῷ Marcovich διὸ.... ὁ κοινὸς *secl.* Kahn.

Ad Sexti textum: προδιελθὼν *codd.*, Kirk : προσδ. Bekker, *edd.*

Ⓣ POR LO CUAL HAY QUE SEGUIR A LO PÚBLICO: PUES COMÚN ES EL QUE ES PÚBLICO. PERO, SIENDO LA RAZÓN COMÚN, VIVEN LOS MÁS COMO TENIENDO UN PENSAMIENTO PRIVADO SUYO.

© Sexto, a continuación del n.º **1** (v. en © a éste y en los Prolegómenos), introduce esta cita con algún intento de interpretación o glosa, que acaso no sea inoportuno rememorar: "Habiendo así expresamente adelantado que es según participación de la razón divina como actuamos en todas las cosas y nos hacemos idea de ellas, tras tocar antes otros pocos puntos, añade: 'Por lo cual ... suyo'. Y no es ésta otra cosa que explicación del modo de la administración del todo. Por lo cual, en cuanto participamos en común de la recordación de él ⟨e.e. de *lógos*⟩, decimos verdad, mientras que, en las cosas que nos atengamos a lo privado de cada uno, mentimos. Pues así, de la manera más expresa y en tales palabras, declara criterio la razón común, y dice que las cosas que en común y públicamente nos aparecen son de fiar, como enjuiciadas que vienen por la razón común, pero las que le parecen en privado a cada uno, falsas". En lo cual el docto escéptico peca sobre todo, como es natural, de intentar convertir lo que en el libro de Heraclito leía en una especie de doctrina, epistemológica mayormente, y encuadrarlo en la eterna disputa de escuela sobre si razón o sentidos como criterios de conocimiento, sin querer apercibirse de que, siendo el libro prefilosófico, la gracia de su razón consiste en que no es ni ley de naturaleza ni criterio de conocimiento, sino ambas cosas confundidas, como que la especialización no ha venido todavía a separar una ontología (y una Ciencia de la Realidad) de una lógica (y una Epistemología), ni puede la razón oponerse a los sentidos (ni a ninguna otra cosa, sino a todas), y es el lenguaje también quien dice lo que ven los ojos, lo mismo si nos engañan que si no. Pero ese pecado de Sexto es el mismo que los estudiosos de pensamientos anteriores, de Aristóteles hasta el día, han venido repitiendo impenitentemente, cada cual según su idea. Es sólo la Historia de la Filosofía la que sabe que cualquier pensamiento es una opinión, que se inserta en una panoplia de opiniones, debidamente contrapuestas o concordes; y gracias a ella no hay miedo de que razón ninguna pueda tomarnos por sorpresa.

Por cierto que hay una duda sobre la literalidad de esta cita en Sexto, promovida sobre todo por la aparición de la palabra *koinós,* que es bastante reciente en griego y principalmente ática, jugando como sinónimo y no sinónimo con *xynós,* que es la que hemos visto aparecer en los frs. anteriores (y que quedaría en gr. corriente remplazada de hecho por *koinós* y reducida a término poético), lo cual le hizo a Bekker razonablemente proponer la adición que señalo en ⓥ, con la que se entendería que hay en la cita una nota semántica intercalada por Sexto, del siguiente modo: "... añade: 'Por lo cual hay que seguir a lo común ⟨*xynôi*⟩' (esto es, a lo común *koinôi:* pues *xynós* es el *koinós*) 'Pero, siendo la razón común etc.'"; y no acaba de dejarme de molestar la duda de si no debería adoptar esa lectura, como han hecho los más de los editores, mientras Marcovich sustituía sin más *xynôi* en vez de *koinôi* (y por cierto que algunos rasgos revelan cierto descuido de la literalidad en la transcripción de Sexto, que seguramente ha alterado las formas jónicas debidas, *déei, idíēn,* y hasta el *diò* del comienzo no suena mucho a heraclitano); sin embargo, considerando que, primero, no podía ser el Adj. *xynós* tan extraño a los cultos lectores de Sexto como para justificar la intromisión de esa glosa, segundo, que no debía el nuevo Adj. *koinós* ser ya extraño al dialecto de Heraclito, cuando aparece corrientemente en Heródoto (y en sus usos

más bien de 'público'; v.t. para otra posible aparición en los frs. de Heraclito, n.os **5** y **75** ©), tercero, que sería un tanto chocante la formulación de la glosa con la forma masc. de los Adj. (tal vez habría que escribir, en todo caso, *'xynós' gàr hò 'koinós'*, "pues *'xynós'* significa lo que *' koinós'*", que tampoco es satisfactorio), y cuarto, que el texto tal cual puede dar un sentido bastante heraclitano, me he decidido por no suponer tal intromisión de Sexto y entender como de Heraclito todo el paso.

Para lo cual, pienso que *xynós* y *koinós* no eran para él sinónimos todavía, sino que tenía *xynós* las notas predominantes de 'partícipe con (más)', 'común con (otros)', por oposición a 'separado', 'aislado' *(moûnos),* mientras que *koinós* las de 'comunitario', 'público', por oposición a 'privado', 'propio (de uno)' *(ídios).* Dado lo cual, se entiende bien el interés de la razón en proclamar que la razón es pública y no privada, pero por lo mismo que no es la de uno en particular, sino la de todos y cualesquiera: si hay que atenerse a lo público, es porque lo público es aquello en que participan en común los particulares.

Queda el asunto de cómo entender el masc. de "común es el que es público": cabría acaso, si se piensa que este fr. venía en el libro inmediatamente detrás del anterior (a lo cual no veo al menos nada que se oponga), que la referencia precisa fuera a *nómos* 'ley' (masc. en gr.); más fácil es acaso, sin contar con eso, que en 'el común' y 'el público' tuviéramos la substantivación habitual, que sobrentiende más o menos 'hombre'; pero, aun siendo así, mejor es acaso sentir ya aquí una anticipación del masc. *lógos* que vuelve en la frase inmediata como Suj. de *xynoû* (y que a la vez no es otro que la ley, *nómos*).

En fin, lo más importante es tal vez, en el final "viven los más como teniendo un pensamiento privado suyo", entender la relación precisa que se enuncia entre 'los más' o 'generalidad de los hombres' (sobre la que v. en © al n.º **1**) y lo privado, por medio de la inteligencia o pensamiento (de que v. en © a n.º **2**): pues en ningún resto del libro aparecerá tan claramente dicho que la contradicción de que, siendo la razón común a todos y rigiendo razón a todos y todo proceso, los hombres en general no lo entiendan, no tengan conciencia de lo que hacen (final de n.º **1**) y se muestren extraños a la razón (en los n.os **9-11**), consiste precisamente en que cada uno cree que su inteligencia, lo que dice y las ideas que se le ocurren, son propios suyos y personales (como en el apotegma de no me acuerdo ahora qué desengañado varón, que a su vez seguro que no se acordaba de Heraclito al escribirlo, de que "Se creen inteligentes porque hablan una lengua que piensa por ellos"); de manera que el conjunto de *hoi polloí* 'los muchos', 'los más', 'la generalidad' resulta constituido justamente como conjunto de aquéllos que tienen una *idíē phrónēsis,* una convicción de que su inteligencia es suya y es por tanto cada uno dueño de lo que piensa (y dice y hace); o, como hemos formulado a otros propósitos, que 'masa' es un conjunto de individuos (que donde no hay masa no hay tampoco individuos, y viceversa); y, saltando así de la lógica a la política (que bien se debe: pues ambas son la misma), he aquí que la actitud aristocrática de Heraclito de que tanto se ha hablado frívolamente (y en el Discurso Político o Segunda Parte de este libro se verán proclamaciones que ilustran la cuestión en otro tono), viene a consistir en una crítica de la mayoría o generalidad, que es la misma crítica que la de la creencia *(dóxa)* o convicción personal: pues la opinión

de cada uno es la de la generalidad y los más son cada uno: es lo uno y lo otro (que son lo mismo) lo que entra en contradicción con la razón común; contradicción, por otra parte, que es a su vez, como todas, de razón.

5

89 D-K

τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι.

Ⓕ Plut. *De superst.* 3, 166 c : ὁ Ἡράκλειτός φησι τοῖς ἐγρηγορόσιν .... ἀποστρέφεσθαι. τῷ δὲ δεισιδαίμονι κοινὸς οὐδείς ἐστι κόσμος· οὔτε γὰρ ἐγρηγορὼς τῷ φρονοῦντι χρῆται οὔτε κοιμώμενος ἀπαλλάττεται τοῦ ταράττοντος, ἀλλ' ὀνειρώττει μὲν ὁ λογισμός, ἐγρήγορε δὲ ὁ φόβος ἀεί, φυγὴ δ' οὐκ ἔστιν οὐδὲ μετάστασις.

Ⓥ ἀναστρέφεσθαι Plutarchi *cod.* D, Walzer.

In Plutarchi textum: οὐδεὶς ⟨οὐδ' ἴδιός⟩ Matthaei.

Ⓣ que para los que están despiertos hay un mundo u ordenación único y común o público, mientras que de los que están durmiendo cada uno se desvía a uno privado y propio suyo.

Ⓒ Entiendo que la cita de Plutarco tiene trazas de ser bastante fiel, a pesar de estar hecha en estilo indirecto (no veo tampoco motivo bastante para dudar más de la fidelidad de la parte "de los que están durmiendo cada uno se desvía", como suelen opinar los editores; la variante de los manuscritos, que monta más o menos

a tanto como 'se retira', con *ana-*, frente a 'se desvía', con *apo-*, no es de mayor momento), y me parece de bastante certidumbre que debe situarse (en virtud de la cuestión *koinón/ídion*) en esta parte del libro (y no junto a otros frs. que tratan sobre el sueño y su analogía con la vida, como n.^{os} **100** y **130-133**), hasta el punto de que me atrevo a adelantar como lo más probable que viniera tras el n.° **4** a modo de comparación, como si dijera "...siendo la razón común, viven los más como teniendo un pensamiento privado suyo, tal como sucede que los despiertos participan todos en un mundo común y público, en tanto que los que duermen se vuelve cada cual al mundo de sus propios sueños" (sin necesidad de que haya por ello que atribuirles a las palabras 'dormido' y 'despierto' un uso cuasi místico).

Aplica Plutarco la cita a su propósito (en el tratadillo *Sobre la superstición*) del siguiente modo: "Dice Heraclito que para los que ... propio suyo. Pero para el supersticioso no hay orden o mundo común o público ⟨ni tampoco privado —añadía innecesariamente al texto su editor Matthaei⟩ ninguno: pues ni estando despierto se vale de lo pensante ni durmiendo se aparta de lo perturbador, sino que anda en ensoñaciones el razonamiento y despierto está el miedo siempre, y no cabe escapatoria ni mudanza": como se ve, la cita ha debido de traerse a este propósito bastante por los pelos; lo cual no impide que también en estas frases de Plutarco puedan rastrearse tenues rasgos de imitación de la sintaxis antitética heraclitana.

Sobre las probabilidades de que el *koinón* sea de cita literal o sea sustituto plutarquiano de un *xynón,* v. © al n.° **4**.

En cuanto a la aparición del término *'kósmos'* (cosmo: ordenación=mundo) en tal contexto, no deja de prestarse a algunas dudas: pues cuando aparece en otros frs., parece referirse, como es normal, a uno de los múltiples órdenes o mundos, por ejemplo éste (v. n.^{os} **81-82**): ahora bien, en el contexto de esta parte, más puramente lógica, del libro, no era del todo congruente que aparecieran referencias a mundos determinados (v. sin embargo otra vez la palabra en n.° **6**, y ofreciéndose a las mismas dudas de introducción por el citador): no es sólo un *kósmos* lo que es común para todos los que siguen razón, pero privado para los que no, sino en todo caso, toda la *phýsis,* modo de ser de las cosas en general o realidad (v. © a n.° **1**), que es lo que razón rige, incluidos en ello los varios mundos. Claro que aquí estamos en la comparación con los despiertos y los durmientes y soñantes, con respecto a los cuales bien podía haberse hablado de un orden o mundo público y uno privado respectivamente. Sea esto como sea, nunca se estará demasiado atento a la oposición entre '(un) universo' y '(la) totalidad' (o, si no, 'infinitud'); porque la Ciencia nunca ha podido (ni podrá) desenredarse de la confusión entre lo uno y lo otro.

6 75 D-K

καὶ τοὺς καθεύδοντας ἐργάτας εἶναι καὶ συνεργοὺς τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γιγνομένων.

Ⓕ Marc. Aur. VI 42 : πάντες εἰς ἓν ἀποτέλεσμα συνεργοῦμεν, οἱ μὲν εἰδότως καὶ παρακολουθητικῶς, οἱ δὲ ἀνεπιστάτως, ὥσπερ καὶ τοὺς καθεύδοντας, οἶμαι, ὁ Ἡράκλειτος ἐργάτας εἶναι λέγει καὶ συνεργοὺς .... γιγνομένων. ἄλλος δὲ κατ' ἄλλο συνεργεῖ· ἐκ περιουσίας δὲ καὶ ὁ μεμφόμενος καὶ ὁ ἀντιβαίνειν πειρώμενος καὶ ἀναιρεῖν τὰ γιγνόμενα· καὶ γὰρ τοῦ τοιούτου ἔχρῃζεν ὁ κόσμος.

Cfr. Men. *fr.* 460 : αὐτόματα γὰρ τὰ πράγματ' ἐπὶ τὸ συμφέρον ῥεῖ κἂν καθεύδῃς ἢ πάλιν τοὐναντίον.

Ⓥ *In Aureli textu* ὁ μὲν μεμφ. A ἀντιβαίνειν Xylander : ἀνταβ. A

Ⓣ que también los durmientes son operarios y colaboradores de las cosas que en el mundo se producen.

Ⓒ Tras algo más de vacilación, sitúo aquí esta cita: la otra posibilidad sería juntarlo, como proponía Breithaupt, con el n.º **100** (que es de otra cita de Marco Aurelio), con lo cual se nos iría al Discurso Político o Segunda Parte; pero, por más que estén muy cercanas las cosas que en uno y otro lugar se dicen, me parece percibir, bajo el estilo indirecto de ambas citas, un tono distinto (enunciativo aquí, amonestador o denunciador allí, como corresponde), que me decide por esta colocación (también cabría, a la inversa, dejando de atribuir en el n.º **100** el *deî* o "hay que" a Heraclito, trasladar aquí aquel fr., como prolongación o más bien antelación de éste), aparte de que lo encuentro oportuno, junto con el siguiente, para seguir una línea de pensamiento que me parece muy probable en este trance.

Marco Aurelio cita seguramente de memoria (como las otras cuatro veces que cita a Heraclito, salvo probablemente la que encontramos enseguida en el n.º **9**), y no es fácil discriminar cuánto haya de alteraciones o añadidos y cuánto deba atribuirse a nuestro libro: por lo pronto, el "y colaboradores" puede ser una glosa añadida al "operarios", *ergátās* (¿o acaso lo que en el libro había era una forma más

rara, ya con el prefijo 'co-', como *synergâtai*?), teniendo además en cuenta que el verbo correspondiente, *synergeîn,* es el que emplea Marco Aurelio en lo suyo de antes y tras la cita. Varios estudiosos han rechazado también que el final, "de las cosas que en el mundo se producen", pudiera venir de Heraclito; pero ciertamente algo equivalente a eso debía de haber en el texto original; lo más dudoso es la mención del *kósmos* (de que v. en © al n.º 5), que además también aparece en el texto posterior del citador.

Lo que, en cambio, hago por primera vez con el *kaì* 'también' del comienzo, que los editores entienden sin duda como referido al acto de la cita ("como también ... dice Heraclito"), es atribuirlo al texto original. En todo caso, ya el atento lector ha visto cómo ha de ser la conexión de este fr. (por medio de un "pero") con los anteriores: "...siendo la razón común, viven los más como si tuvieran un pensamiento privado suyo, tal como los despiertos tienen un mundo público y común, mientras los durmientes se desvían cada uno a uno privado suyo; pero también los durmientes colaboran en la ordenación de las cosas todas" (y así —se sobrentiende o seguía de hecho en el libro— los hombres en general, ajenos a razón, inconscientes de lo que hacen, con esa inconsciencia y extrañeza misma, absurda y contradictoria como es, colaboran a la operación de la razón ordenadora, que es ley de contradicción).

Es interesante el contexto de la meditación del filosófico emperador que da lugar a esta cita: "Todos" dice "colaboramos a un solo y mismo resultado, los unos a sabiendas y siguiendo atentamente, los otros sin darse cuenta, tal como también los durmientes dice Heraclito —creo— que son ... se producen. Y cada cual colabora en una manera; pero también, y a mayor abundancia, el que critica y el que intenta plantarse en contra y suprimir las cosas que se producen o suceden: pues también de tal como ése necesitaba el mundo u orden". Se nos conservan además un par de versos de Menandro, en que es difícil no reconocer un eco de este pasaje, y en general (v. p.ej. el *sympherón,* el *rheî* y la sintaxis del final) de la formulación heraclitana: "pues por sí solos los asuntos a lo coincidente y congruente / corren, aun cuando estés durmiendo, o a su vez al revés también".

Lo que hay que evitar es que de esta glosa, ya filosófica y hasta algo creyente por lo bajo en una especie de Providencia, se contamine al texto heraclitano más de lo que debe; tal vez más neutra una como ésta: que estando la Realidad toda construida, construyéndose, por obra de razón, siendo así lingüística o lógica toda ella, también los hechos y los actos (por más que ajenos de conciencia) no pueden menos de ser lingüísticos o racionales, y dicen a su manera (un *fari fiendo,* como solemos llamarlo a veces) en cuanto contribuyen a que se diga lo que se va diciendo; y así como el que calla está hablando con su silencio (que es un silencio lingüístico inevitablemente), así lo que obra contra razón obedece la ley de razón al oponerse a ella, y más: sólo lo irracional puede hacer que lo racional sea racional, y es por tanto también racional lo irracional: pues la negación con que lo niega es el resorte primero de la razón.

7

16 D-K

ΤῸ ΜῊ ΔΥ͂ΝΌΝ ΠΟΤΕ ΠΩ͂Σ ἊΝ ΤΙΣ ΛΆΘΟΙ;

Ⓕ Clem. *Paedag.* II 99 : ταύτῃ δὲ πάλιν ὁ παιδαγωγὸς αὐτοῖς ἀπειλεῖ διὰ Ἠσαΐου λέγων ⟨*Is.* 29, 15⟩· «οὐαὶ οἱ ἐν κρυφῇ βουλὴν ποιοῦντες, καὶ ἐροῦσι ‘τίς ἡμᾶς ὁρᾷ;’»· λήσεται μὲν γὰρ ἴσως τὸ αἰσθητὸν φῶς τις, τὸ δὲ νοητὸν ἀδύνατόν ἐστιν, ἢ ὥς φησιν Ἡράκλειτος, «τὸ μὴ .... λάθοι;».

Ⓣ A LO QUE NO SE PONE NUNCA ¿CÓMO VA A ESCONDÉRSELE UNO?

Ⓒ Una frase sin duda ésta muy literalmente transmitida, como suelen serlo las de los muchos fragmentos que debemos a San Clemente, esta vez inserta en *El Pedagogo,* o traducido con menos mala sombra, *El ayo,* donde curiosamente la empareja con una cita del profeta Isaías (que, según las cronologías admitidas, sería dos siglos más viejo que Heraclito), del siguiente modo: «Y así otra vez el Ayo les amenaza por medio de Isaías diciendo “Ay de los que andan maquinando a escondidas, y dicen ellos ‘¿Quién nos ve?’”. Pues, sí, se ocultará tal vez alguno a la luz sensitiva, pero a la intelectiva ⟨*noētikón*⟩ es imposible; o como dice Heraclito, “A lo que no se pone nunca ¿cómo va a escondérsele uno?”». Y no dejaba de tener algún fundamento el docto Padre para dar tal uso a la frase y emparejarla así con la del profeta: pues en cierto modo, la razón heraclitana ha debido partir, para dar con esta fórmula, de la vieja imagen del temor religioso, que en griego encontramos ya en Hesíodo *TD* 267 s.: “Ojo de Zeus que todo lo vio y que todo lo supo ⟨*noēsas*⟩ / a esto también atiende, si quiere, y no se le oculta”. Cómo esa imagen de religión y miedo se ha convertido en una fórmula de razón es lo que aquí nos toca considerar.

Lo primero es que la locución neutra *tò mḕ dŷnon* ‘lo que no se pone’ o ‘lo que no tiene ocaso’ debe identificarse naturalmente con *lógos* o razón (cfr. *tò sophón* en n.os **25** y **40**) y no debe identificarse tan sencillamente: pues es *lógos* primariamente la razón raciocinante (v. Ⓒ a n.º **1**), discursiva, en acto y habla, temporal si supiéramos lo que es ‘tiempo’, en tanto que esto que no se pone nunca aparece por ello mismo como algo permanente, sempiternamente presente, y por tanto con una condición más que auditiva visual (siempre luciendo y viendo), como

corresponde más que a *lógos* a *nóos,* el término elegido por la diosa de Parménides; hasta el punto de que se explica bien que para ello eligiera San Clemente en su glosa lo de *phôs noētikón* 'luz intelectiva' (y cfr. el texto de Hesíodo comparado, con el ojo y el *noēsas*); y la manera misma en que lo ha formulado Heraclito implica la equiparación con un sol, sólo que éste sin ponerse nunca. ¿Cómo es pués que *lógos* puede ser esto siendo a la vez aquello otro, que lo que constantemente pasa esté ahí permanente, que lo que es un flujo razonante sea una luz que ve? Lo más fácil para el entendimiento quizá sea volver la cosa a su más modesta presentación lingüística: pues este misterio no es otro que el misterio de la identidad y oposición entre la aparición temporal del habla y la permanencia del sistema de la lengua (el cual, según hemos mostrado en otro sitio, es, en el tiempo en que se habla, eterno y fijo), el misterio de que, aunque en un momento dado nadie emplee una palabra determinada de su vocabulario ni ponga en uso una cierta regla de su aparato sintáctico, esa palabra y esa regla están ahí siempre, en el sitio donde está la lengua; y será a partir de ahí inteligible sin grave error cómo el raciocinio contante y sonante y la visión de las cosas o ideación fija, que se oponen y combaten constantemente en la producción, tendrían fuera del tiempo que identificarse (allí donde está dicho todo lo que puede decirse y vistas de una vez todas las cosas).

Hay que atender también al empleo del verbo *àn láthoi* 'puede escondérsele' o 'pasarle desapercibido', que es el mismo que se empleaba al final del n.º **1** (v. en ©), sólo que en situación en cierto modo invertida: pues eran allí las cosas que pasan (según razón) las que les pasaban desapercibidas a los hombres en general, mientras que aquí a la razón no puede pasarle desapercibido ninguno de los tales hombres: pues, así como a la razón nada puede ocultársele (claro, ya que todo se hace según ella) y tampoco nadie por lo tanto, por más irracional que sea, en cambio a uno de los muchos o masa puede ocultársele la razón de las cosas (debido a su creencia en lo privado de su razón: v. n.º **4**); pero lo más curioso es que, sin embargo, la razón que entiende (o no entiende) es la misma que la razón que se entiende (o no se entiende), y puede así presentarse como una luz que ve (sol que, por dar luz para ver, es él un ojo; ojos que, en cuanto ven, en tanto alumbran), como también, a su manera, en el *noeîn* de la diosa de Parménides están confundidas la Voz Activa con la Pasiva, el 'concebir' con el 'concebirse', el 'idear' con el 'ser idea' (muy claramente en el fr. 4 de mi ed. en *Lecturas Presocráticas I:* "Pues es concebirlo lo mismo que serlo"); y queda así debidamente confutada, antes de su nacimiento, la oposición entre 'objetivo' y 'subjetivo' en que la pedantería filosófica había de enredarse para siempre.

8 A 16 D-K

a) ἄλογον εἶναι κατὰ φύσιν τὸν ἄν-θρωπον.

b) μὴ εἶναι λογικὸν τὸν ἄνθρωπον.

Ⓔ a) Apoll. Tyan. *Epist.* 18 : Ἡράκλειτος ὁ φυσικὸς ἄλογον εἶναι κατὰ φύσιν ἔφησε τὸν ἄνθρωπον.

b) Sext. *Adv. math.* VIII 286 : καὶ μὴν ῥητῶς ὁ Ἡράκλειτός φησι τὸ μὴ εἶναι λογικὸν ἄνθρωπον, μοῦνον δ᾽ ὑπάρχειν φρενῆρες τὸ περιέχον.

Ⓣ a) que irracional es, según su modo de ser propio, el hombre. b) que no es racional el hombre, y que lo único que hay inteligente es lo circundante.

Ⓒ Las dos citas, por desgracia en estilo indirecto ambas y hechas sin duda de memoria, parece sin embargo evidente que son del mismo pasaje, y puede que de las dos sea algo más literal la de Apolonio de Tiana (el pitagorizante, que vivió seguramente en el s. I *post.,* que se convertiría en un personaje de mago legendario y que conocemos sobre todo por la *Vida* que de él escribió Filóstrato dos siglos más tarde, pero del que, con todo, pueden ser de veras, contra críticas no muy fundadas, las *Epístolas* que se conservan bajo su nombre); en todo caso, pese a que una y otra coincidan en poner como Sujeto *tòn ánthrōpon* 'el hombre', desanimo al lector de que se lo atribuya tal cual a Heraclito: ese uso del Art. Det. para significar el género 'hombre' es demasiado filosófico (muy a la mano, por tanto, de Apolonio y de Sexto Empírico), y no aparece en los frs. literales de Heraclito, donde lo que hallamos muchas veces es el plural (sin Art.) o bien (en n.° **118** y con *anḗr* en **121**) un sing. (sin Art.) que mejor se traduce con 'un hombre'; en cuanto al Predicado *álogon,* tal vez se le pueda dar a la memoria de Apolonio el crédito de que estuviera en el texto de Heraclito, a pesar de que creo que no aparece con ese sentido más que desde Platón (pero peor es el *logikón* que ofrece Sexto, que acaso sólo se usa desde Aristóteles, y no con ese sentido), de manera que tendría que ser un invento, no del todo improbable, del lenguaje de Heraclito;

aún más difícil de decidir es la pertenencia del *katà phýsin* 'según su modo de ser', 'en cuanto a natura', que figura en la cita de Apolonio; pero que Heraclito se compluguiera de algún modo en señalar la contradicción entre el hecho de que la *phýsis* o natura o ser y proceso de las cosas sea racional o regido por razón (v. n.os **1** y **75**) y que la natura de los hombres (en general) consista en no enterarse de ello y así salirse de razón (de la manera que en los frs. anteriores y siguientes se formula), aunque por esa contradicción misma sometiéndose a razón, no puede del todo descartarse. En suma, podría, con mucha vacilación, pensarse en algo como esto para el texto de Heraclito: *ÁLOGOI DÉ EISI KATÀ PHÝSIN ÁNTHRŌPOI,* "Pero irracionales son según ley de su ser natural los hombres".

Lo que en todo caso, como se ve, requiero, para situar este fr. donde lo sitúo, es un enlace adversativo con las proclamaciones de la inevitable racionalidad de todo, como la del n.º **7**: "...no hay modo de que nada no se produzca según razón (también los durmientes colaboran en el orden: a lo que no se pone nadie puede escapársele); y sin embargo, son los hombres (en general: v. © a n.º **2**) irracionales o extraños a razón"; y los frs. que siguen se enlazarían bien con éste por medio de un 'pues' explicativo: pues lo que hacen es mostrar en qué sentido pueden los hombres ser ajenos a razón.

72 D-K **9**

ὯΙ ΜΆΛΙΣΤΑ ΔΙΗΝΕΚΩ͂Σ ὉΜΙΛΟΥ͂ΣΙ, ΛΌΓΩΙ ΤΩ͂Ι ΤᾺ ὍΛΑ ΔΙΟΙΚΟΥ͂ΝΤΙ, ΤΟΎΤΩΙ ΔΙΑΦΈΡΟΝΤΑΙ, ΚΑῚ ΟἿΣ ΚΑΘ᾽ ἩΜΈΡΑΝ ἘΓΚΥΡΟΥ͂ΣΙ, ΤΑΥ͂ΤΑ ΑὐΤΟΙ͂Σ ΞΈΝΑ ΦΑΊΝΕΤΑΙ.

Ⓕ Marc. Aur. IV 46 (*post* n.º 117) : καὶ ὅτι «ᾧ .... φαίνεται».

Ⓥ ἐγκυροῦσι P : ἀκυροῦσαν A : *om.* D.

Ⓣ CON LO QUE MÁS DE CONTINUO TRATAN, RAZÓN que todo lo gobierna, CON ESO ESTÁN EN DIFERENCIA, Y LAS COSAS CON LAS QUE CADA DÍA TOPAN, ÉSAS SE LES APARECEN COMO EXTRAÑAS.

Ⓒ Lo da Marco Aurelio en aquel párrafo del libro IV de su *A sí mismo* o *Reflexiones* donde inserta casi seguidas tres citas de Heraclito (n.os **117, 9, 100**), tan diversas de sentido entre sí, que asombra un poco cómo pudo creer que venían bien todas a su propósito (que, por vago que sea, es en general el de animarse a reconocer el orden de todos los sucesos, que incluyen la propia muerte, y sacar de ello el desapego y serenidad para la vida), así que lo más probable será pensar que en ese trance de su escrito acudió el emperador a un repertorio de sentencias que tuviera anotadas tal vez de una lectura del libro de Heraclito, y que de allí las copió seguidas sin mayor discriminación. Ello es que ésta, que es la más larga de ellas, es también la que tiene más trazas de ser casi literal, con una disposición sintáctica (dos parejas de miembros antitéticos, paralelas a su vez) que bien podría ser heraclitana, lo cual no excluye que haya habido algunas reducciones a griego corriente en algunas formas de palabras; en todo caso, el *tôi tà hóla dioikoûnti* 'que administra las totalidades' no parece que pudiera estar así en el libro (con un verbo *dioikéō,* más reciente, y un uso del *tà hóla* a todas luces filosófico, aunque el término mismo, con la forma *oûla,* sí que aparece en los frs.: n.º **46**), pero en cambio, me inclino a pensar que no se trata de una inserción del citador, sino más bien de sustitución de algo equivalente que en el texto hubiera, lo bastante raro lingüísticamente para pedirle glosa, algo como *OÛLA OIKÉONTI* o *PÁNTA OIĒKÍZONTI* o *OÛLA KYBERNĒSANTI.*

En cuanto al enlace probable de este fr. con lo que antecede, v. en Ⓒ al n.º **8**. Y por otra parte, el enlace (explicativo) con los frs. que siguen parece sumamente lógico y natural, como que son desarrollos y precisiones de esta contradicción principal de que, rigiendo razón todo y estando por tanto también en las realidades cotidianas de los hombres, la generalidad de ellos (en virtud de la creencia personal de cada uno, a lo que desde el n.º **11** se vuelve) parezcan como ajenos a razón. Únicamente, me ha turbado algo la facilidad con que a este fr. se enlazaría también el n.º **42**, el de "Pues no entienden cómo..."; pero, considerando que en él se hace ya formulación explícita de la ley de harmonía de contradicción en que razón consiste, me he decidido por situarlo, con los que le siguen, en una nueva vuelta de la lógica sobre la cuestión, haciendo seguirse aquí solamente los frs. que se limitan a insistir en la constatación de la contrariedad entre los hombres y la lógica.

En todo caso, encomiendo a la atención del lector pararse en este fr. a sopesar las dos formulaciones paralelas de esa contrariedad que en él se ofrecen: por un lado, la contradicción es entre el trato continuado (ininterrumpido, que es lo que más propiamente dice el Adv. *diēnekôs*) y la oposición o diferencia, también desavenencia, entre los hombres y su lenguaje; por otro lado, el encuentro o choque cotidiano con las cosas de la realidad y la sensación en ellos (no declarada —entendamos— en sus palabras, sino en el *fari fiendo* de su comportamiento) de que les fueran ajenas o forasteras *(xéna),* de que hablaran ellas en una lengua extranjera. Para lo primero: que no hay trato más ininterrumpido que el trato con el lenguaje (pues hasta los que sueñan colaboran a su ordenación: v. n.º **6**; y aparte de los actos de raciocinio, la razón en sí está ahí siempre: v. n.º 7) no hace falta glosarlo mucho; que, sin embargo, los hombres en general difieren de él, que en virtud de la creencia en sus ideas (y en la propiedad personal de su lenguaje) se vuelven ajenos a razón (v. n.º **8**) y aun están contra razón, se entiende también sin más (salvo recordar que esa contradicción es en verdad concordia, como luego se formulará, en n.os **42-43**, lo cual no le quita de ser una contradicción real). Para lo segundo: como todos los otros tratos están mediados por el del lenguaje y las cosas todas constituidas por él como reales, bien puede decirse que no hay nada determinado con lo que uno en la vida corriente se tropiece (pero con lo indeterminado precisamente no se tropieza uno) que no sea un choque con la evidencia de la razón; pero los hombres en general dan muestras de que no lo entienden así, sino que toman las realidades —entendamos— como ajenas al lenguaje y la razón, y precisamente por la convicción con que las dan por supuestas como reales, no reconocen en ellas la misma razón que por sus bocas y pensamientos habla, y es así como les parecen mudas o más bien que hablan en otra lengua (como si todas no hubieran de ser la misma). Pero tampoco hace falta que encarezca cómo las dos antítesis se implican una en otra, siendo al mismo tiempo y no siendo repetición de una misma fórmula.

56 D-K **10**

ἐξηπάτηνται οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν παραπλησίως Ὁμήρωι, ὃς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων· ἐκεῖνόν τε γὰρ

παῖδες φθεῖρας κατακτείνοντες ἐξηπάτησαν εἰπόντες «ὅσα εἴδομεν καὶ ἐλάβομεν, ταῦτα ἀπολείπομεν· ὅσα δὲ οὔτε εἴδομεν οὔτ' ἐλάβομεν, ταῦτα φέρομεν».

Ⓕ Hippol. *Ref.* IX 9, 5 (*post* n.° 33) : ... τουτέστι τὰ ὁρατὰ τῶν ἀοράτων, ⟨ὡς⟩ ἀπὸ τῶν τοιούτων αὐτοῦ λόγων κατανοεῖν ῥᾴδιον· «Ἐξηπάτηνταί» φησιν «οἱ ἄνθρωποι .... φέρομεν'». οὕτως Ἡράκλειτος ἐν ἴσῃ μοίρᾳ τίθεται καὶ τιμᾷ τὰ ἐμφανῆ τοῖς ἀφανέσιν κτλ. (*sequitur* n.° 36).

Ⓥ καὶ ἐλάβομεν Bernays, *edd.* : καὶ κατελἀβομεν *cod.*, Kahn.

In Hippolyti textum: ⟨ὡς⟩ *addo* : ⟨ταὐτὸ δὲ καὶ⟩ Wendland.

Ⓣ ENGAÑADOS ESTÁN LOS HOMBRES TOCANTE AL CONOCIMIENTO DE LAS COSAS APARENTES Y REALES POR MANERA MUY SEMEJANTE A LA DE HOMERO, EL QUE VINO A SER MÁS SABIO QUE LOS HELENOS TODOS: PUES TAMBIÉN A ÉL UNOS NIÑOS QUE ANDABAN MATANDO PIOJOS LE ENGAÑARON AL DECIRLE “TODOS LOS QUE VIMOS Y COGIMOS, ÉSOS LOS VAMOS DEJANDO, Y TODOS LOS QUE NO VIMOS NI COGIMOS, ESOS LOS TRAEMOS”.

Ⓒ La cita de San Hipólito (en el contexto de que v. mis Prolegómenos), con bastantes garantías de literal (pese a que la palabra *gnôsis* es bastante nueva: en Tuc. VII 44, 2 aparece, con el valor más bien de ‘reconocimiento’ de lo familiar, que es el que aquí podría tener muy bien, y v. para otra posible aparición n.° **38**), se inserta debidamente en esta parte del libro, donde se constata la paradoja de los humanos (de que v. Ⓒ al n.° **9**), y es desvarío de estudiosos modernos ligarlo

con los frs. de crítica de Homero (n.^{os} **29-30**), que son de otro tono y propósito claramente. Mejor lo entendía Hipólito, que lo introduce, a propósito de mostrar que, si en Heraclito está lo de que la harmonía inaparente es mejor que la aparente (v. n.º **36**), también está que lo visible es mejor que lo deducido o sabido de oídas, después de citar lo del n.º **33**, del siguiente modo: «... esto es, ⟨que prefiere⟩ las cosas visibles a las invisibles, ⟨como⟩ es fácil comprender a partir de tales razones de él como las siguientes: "Engañados están" dice "los hombres ... ésos los traemos". Así Heraclito en igual suerte coloca y estima las cosas evidentes que las inaparentes», etc. (v. n.º **36**, que es lo que pasa a citar luego).

Por lo que hace al cuento de los niños con Homero, es cierto que se hizo muy popular, y lo encontramos una y otra vez en las varias *Vidas* de Homero que se compusieron en la época helenística y más tarde, aunque en ellas la adivinanza de los niños aparece ya dicha en forma de un hexámetro y la historia se ha retorcido de modo que los niños, para mayor confusión, sean pescadores encontrados al pie del mar (así en la *Vita* atribuida a Heródoto y que suele fecharse en el s. II *post,* y en otras), y se la ha dotado a veces (no en esa *Vita*) de la cola de que, al no poder resolver el acertijo (que en gr. tiene los Relativos "todos los que" en neutro pl., sin indicio de que pueda tratarse de 'piojos' ni de 'peces', con lo que resulta más vago el enunciado, pero acaso menos engañoso), Homero se muere en consecuencia, sea por el desánimo que le entra (así en la *Vita* atribuida a Plutarco), sea porque había un oráculo (así en Alcidamante *De Homero*) que le advertía que tal suceso era anuncio inmediato de su fin, y así al separarse de los niños, resbala y se mata. Pero con todo, la forma en que Heraclito usa el cuento, sin esas complicaciones posteriores, muestra bien que lo toma de una tradición todavía no literaria; y no es tan sorprendente que ya en su época (y más en Éfeso y en las costas asianas por donde más se pensaba que hubiera andado Homero) se hubieran desarrollado cuentos en torno a la figura del poeta; de los que éste de Heraclito sería con mucho el testimonio más antiguo.

Ahora bien, ¿qué es lo que los niños dicen y no acierta a descubrir Homero, más listo y sabio *(sophós)* que ninguno de los hombres de su mundo y lengua (que es, para su mundo, el mundo, y para su lengua, la lengua)? Dicen ellos que las cosas que han visto y atrapado son las que van perdiendo, y que en cambio las que no han visto ni han podido captar por tanto son las que llevan consigo; y dice, por Heraclito, la razón que eso se parece mucho a la manera en que los hombres en general están engañados en lo tocante al conocimiento o reconocimiento de las evidencias que las cosas les ofrecen. No es más enigmática de lo preciso esa interpretación que la razón hace de la adivinanza de los niños: por un lado, el ver las cosas y tenerlas vistas, que implica concebirlas, hacerse una idea de ellas, hace perder el sentido de la verdadera lógica de las cosas (el creer tener cada uno su idea y su *idíē phrónēsis* es lo que hace irracionales a los hombres en general: v. © a n.º **4**), en tanto que el quedarse sin esa visión y esa ideación personal de las cosas les permite a los hombres llevar razón, obedecer a razón, tener sentido común y así entrar ellos mismos en el proceso lógico de las cosas todas, que la razón rige; por el lado contrario, cogerse a uno mismo sabiendo, darse cuenta de que las cosas que sabe sencillamente las sabe y las que nombra las nombra es lo que nos libra de la carga de los saberes y las ideas que nos sacan de razón, mientras que

en cambio el no darse cuenta de ello, el no entender que el saber es un saber y las cosas son ideas es lo que hace que sigamos llevando con nosotros y cargando con las ideas o piojos de nuestra miseria, la propia y la general.

Y no se me llame a falta porque ofrezca aquí dos interpretaciones de la interpretación que Heraclito sugiere y dos soluciones contradictorias de la adivinanza de los niños: por mi parte, me habría quedado más bien compungido si no hubiera encontrado más que una solución unilateral y no contradictoria, una vez entendido que la ley de *lógos* mismo es la contradicción.

Habría, en fin, que hacer notar que no es indiferente tampoco que sean unos niños los que proponen la adivinanza, en el sentido que ya P. Friedländer interpretaba que "los niños conciben mejor que Homero la estructura antitética de *lógos*"; pues ello es que el tener menos carga de ideas y por ende estar m e n o s f o r m a d o como hombre es la condición que permite funcionar más lógicamente a los niños y descubrir más fácilmente la lógica de las cosas.

11

17 D-K

ΟΥ̓ ΓᾺΡ ΦΡΟΝΈΟΥΣΙ ΤΟΙΑΥ͂ΤΑ ΠΟΛΛΟΊ ὉΚΟΊΟΙΣ ἘΓΚΥΡΣΈΟΥΣΙΝ, ΟΥ̓ΔῈ ΜΑΘΌΝΤΕΣ ΓΙΓΝΏΣΚΟΥΣΙΝ· ἙΩΥΤΟΙ͂ΣΙ ΔῈ ΔΟΚΈΟΥΣΙΝ.

Ⓕ Clem. *Strom.* II 8, 1 : «οὐ γὰρ .... δοκέουσιν» κατὰ τὸν γενναῖον Ἡράκλειτον. ἆρ' οὐ δοκεῖ σοι καὶ οὗτος τοὺς μὴ πιστεύοντας ψέγειν; «ὁ δὲ δίκαιός μου ἐκ πίστεως ζήσεται» ὁ προφήτης εἴρηκεν (*Hab.* 2, 4).
Arstt. *Eth. Nic.* η 5, 1146 b : ... οὐθὲν διοίσει ἐπιστήμη δόξης· ἔνιοι γὰρ πιστεύουσιν οὐδὲν ἧττον οἷς δοξάζουσιν ἢ ἕτεροι οἷς ἐπίστανται· δηλοῖ δ' Ἡράκλειτος. *Vnde et* [Arstt.] *Magn. Mor.* β 6, 1201 b 4 ss. : ... οὐθὲν διοίσει ⟨*scil.* ἡ δόξα⟩ τῆς ἐπιστήμης, δόξης ἐχούσης τὸ πιστεύειν οὕτως ἔχειν ὡς δοξάζουσιν, οἷον Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος τοιαύτην ἔχει δόξαν ὑπὲρ ὧν αὐτῷ ἐδόκει.

Cfr. et Democr. B 53 D-K : πολλοὶ λόγον μὴ μαθόντες ζῶσι κατὰ λόγον. *Et* Hippocr. *De uictu* I 5.

Ⓥ τοσαῦτα Th. Gomperz πολλοὶ : οἱ πολλοὶ Bergk : *delebat* Reinhardt ὁκοίοις Bergk : ὁκόσοι *codd.* : ὁκόσοις Gataker ἐγκυρσέουσιν *ex illo codicum* ἐγκυρσεύουσιν *cum Cobetio seruo, incognitam deuerbatiui formam, haud tamen omnino incredibilem* : ἐγκύρσωσι Bergk : ἐγκυρέουσιν Schuster, Marcovich : ἐγκυρεῦσιν *edd. alii* παθόντες Brinkmann.

Ⓣ PUES NO PIENSAN MUCHOS COSAS TALES COMO SON AQUELLAS CON LAS QUE SE ANDAN TROPEZANDO; NI AUN DESPUÉS DE HABER APRENDIDO LAS CONOCEN; PERO ELLOS SE CREEN QUE SÍ.

Ⓒ Lo cita San Clemente, para aplicarlo a la cuestión de la Fe de una manera algo enrevesada: "'Pues no ... creen que sí', según el noble Heraclito. ¿No te parece a tí que también él está censurando a los que no tienen fe? 'Pero el justo y mío vivirá de fe' ha dicho el profeta ⟨Habacuc 2,4⟩": parece pués que aquí el santo Padre, lejos de confundir *pístis* ('fe', 'confianza', 'fidelidad') con *dóxa* ('opinión', 'creencia'), como habría motivos para confundirlas (así en mi traducción el verbo *dokéousin* ha dado "creen que sí"), las opone de tal manera que pueda entender el texto como alegato por la fe (que evidentemente se confunde con un 'pensar según la evidencia', que muchos no piensan), y contra un 'creer que se sabe', que para él se identifica con la falta de fe: es una media vuelta del revés, que por infiel que sea al sentido de la frase citada, no deja de ser ilustrativa. Más simple es la manera en que este texto (y tal vez otras partes no conservadas del pasaje) parece haber quedado zumbando en la memoria de Aristóteles, cuando en el pasaje de la *Ética de Nicómaco* citado en Ⓕ, tratando de la intemperancia o, como dicen ahora, falta de control, escribe así: "En cuanto a ... lo de que sea una creencia ⟨*dóxa*⟩ verdadera ⟨?⟩, pero no saber ⟨*epistémē*⟩, con respecto a lo que caen en intemperancia, ninguna diferencia le hace a nuestra razón: pues algunos de los que están en una creencia no tienen dudas, sino que piensan exactamente saber ⟨*eidénai*⟩. Así pués, si por el hecho de fiarse ⟨*pisteúein*⟩ ligeramente los que tienen una creencia van a obrar más en contra de lo presupuesto que los que saben, en nada van a diferir ciencia de creencia: pues los hay que en modo alguno se fían menos en las cosas que creen que otros en las que saben; y lo pone de manifiesto Heraclito"; donde, dejando de lado los confusos distingos aristotélicos entre —por traducir a lo moderno— la adhesión del sujeto a su saber y el fundamento objetivo para el mismo, lo que parece desprenderse es que el pasaje de Heraclito le había impresionado como insistiendo en el poder de la creencia para hacer que los hombres no sepan lo que hacen, para discordar de la lógica de las cosas. Lo gracioso es que el autor del tratadillo llamado *Gran Ética* (que los estudiosos suelen considerar bastante tardío en la época helenística, pero que algunos creen re-

dactado sobre notas o cursos del Maestro mismo) ha entendido el pasaje de la *Ét. de Nic.*, que seguramente está copiando, no como siendo el texto de Heraclito una preclara formulación del poder de la creencia, sino como siendo Heraclito mismo un ejemplo de firme adhesión a las creencias propias ("...en nada diferirá ⟨la creencia⟩ del saber, teniendo la creencia el fiarse en que es la cosa tal como lo *creen; como* Heraclito el efesio tiene una creencia tal acerca de las cosas en las que él cree"); así debía de andar la fama (y desconocimiento) del Oscuro en la escuela peripatética. En fin, la sentencia de Demócrito que también se cita en Ⓕ igual puede ser resonancia de este pasaje (por el *polloí* y el *mathóntes*) que de otros, como n.° **6** ó **9**: "Muchos que no han aprendido razón viven según razón": un aforismo que resumiría decentemente todo un giro de la razón heraclitana. También el paso indicado al final de Ⓕ y algún otro del hipocrático *De uictu,* que ya hemos recogido en © al n.° **1**, tiene sin duda resonancias de esta parte del libro.

Pero, aparte ya de lo que filósofos, científicos o teólogos, puedan haber entendido y aplicado a sus fines de estas formulaciones de razón, y dejando algunas dificultades en la transmisión del texto, más notables de lo que suelen serlo en las cuidadosas citas de San Clemente (me resuelvo, como se ve en Ⓥ, por mantener el texto transmitido salvo el *hokósoi* 'cuantos', contra el que adopto la enmienda de Bergk *hokoíois* 'cuales son las cosas con las que', estimándola necesaria para el sentido y fácil además la errata de los amanuenses), lo que estas frases dicen en el curso de pensamiento que vamos reconstruyendo es bastante claro: de un lado, se insiste en el contraste entre la presencia continua de la razón en todas las cosas o procesos reales y la extrañeza o falta de conciencia de ello en los hombres en general, tal como se enunciaba en el n.° **9** (aquí, en vez del habitual 'los más no...' diría, manteniendo sin corregir el texto, "no son muchos los que..."), sólo que poniendo más en evidencia la discordia entre la lógica de las cosas ("cuales son las cosas con que se topan a cada paso") y el modo de pensar de muchos de ellos ("no piensan ⟨*phronéousi*⟩ pensamientos tales como esas cosas o procesos son"), discordia que a su vez se descubrirá más adelante lógica concordia; y de otro lado, se insinúan los temas en que va a centrarse la razón en los pasos siguientes, según mi ordenamiento: el de la *máthēsis* o aprendizaje por estudio y experiencia, que de por sí no sirve para dar conocimiento o conciencia ⟨*gnṓmē*⟩ de lo que pasa, y el de la creencia u opinión personal ⟨*dóxa, oíēsis*⟩, sobre la que se hace denuncia en los frs. inmediatamente siguientes, y que ya desde aquí se denuncia, como fruto de aquella *idíē phrónēsis* de que v. n.° 4, que es precisamente lo que hace que la lógica de la privada inteligencia de los más de los hombres deje de coincidir con la lógica de las cosas, aunque sea para coincidir al fin con ella en gracia de esa misma discoincidencia; de manera que el "a ellos mismos les parece que sí" del final del fr. no es más que la cara positiva del "no piensan según el pensamiento de las cosas" de su comienzo, juntándose ambas caras por la falta de conciencia (que estudio y experiencia no corrigen) que en la frase central se enuncia.

70 D-K **12**

ΠΑΊΔΩΝ ἈΘΎΡΜΑΤΑ ΤᾺ ἈΝΘΡΏΠΙΝΑ ΔΟΞΆΣΜΑΤΑ.

Ⓕ Iambl. *De anima apud* Stob. *Flor.* II 1, 16 : πόσῳ δὴ οὖν βέλτιον Ἡράκλειτος παίδων ἀθύρματα νενόμικεν εἶναι τὰ ἀνθρώπινα δοξάσματα.

Ⓥ *Ad Ianblichi textum:* νενόμικεν F P L : ἐνόμισεν *vulgo.*

Ⓣ JUGUETES DE NIÑOS las creencias humanas.

Ⓒ La breve fórmula, transmitida en el pasaje de una obra perdida de Jámblico el neoplatónico (ss. III-IV) incluido en el *Florilegio* de Estobeo ("En fin pués, cuánto mejor Heraclito juguetes de niños está en sentencia de que son las creencias humanas"), es sin duda literal en su predicado "juguetes de niños" (con el término homérico *áthȳrma,* de *athȳrō* 'divertirse'), y si el Sujeto *tă anthrṓpina doxásmata* no lo es, algo muy semejante tenía que haber en el texto de Heraclito. Es claro, en todo caso, que debe la fórmula insertarse en este contexto de denuncia de las creencias, opiniones o pareceres de los hombres, que son lo que los separa de acorde con la razón, y el fr. que enlazo a continuación bien podría venir inmediato tras este pasaje como desarrollo explicativo.

La comparación de las creencias con juguetes de niños implica no precisamente que la relación de los hombres con sus creencias sea como la de los niños con sus juguetes, sino que, así como, tomándose los niños en serio sus juegos, los mayores los consideran meros juegos, así también la seriedad con que se toman los hombres sus creencias la denuncia la razón al revelar esas ideas también como meros juegos, con la connotación precisa de 'diversión' y 'entretenimiento', que desvía y oculta de la conciencia la razón verdadera de las cosas. No muy oportunamente a propósito de este texto alega Walzer los pasajes de Platón *Leyes* I 644 d y VII 803 c, en que las acciones de los hombres se presentan como juguetes de los dioses. Por lo demás, *cfr.* para la relación del adulto con el niño como la de la divinidad con los hombres n.° **121**, para el Tiempo como juego de un niño n.° **85**.

13

28 D-K

ΔΟΚΕΌΝΤΩΝ ΓᾺΡ Ὁ ΔΟΚΙΜΏΤΑΤΟΣ ⟨ΓΙΓΝΏΣΚΕΙΝ ἝΝ ΤΙ ΤΌΔ' ἘΠΊΣΤΑΤΑΙ, ΤᾺ ΟΥ̓⟩ ΓΙΓΝΏΣΚΕΙ ΦΥΛΆΣΣΕΙΝ· ΚΑῚ ΜΈΝΤΟΙ ΚΑῚ ΔΊΚΗ ΚΑΤΑΛΉΨΕΤΑΙ ΨΕΥΔΩ͂Ν ΤΈΚΤΟΝΑΣ ΚΑῚ ΜΆΡΤΥΡΑΣ.

Ⓕ Clem. *Strom.* V 9 : διὰ τοῦτο καὶ ὁ ἀπόστολος ⟨I *Cor.* 2,5⟩ παρακαλεῖ «ἵνα ἡ πίστις ἡμῶν μὴ ᾖ ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων» τῶν πείθειν ἐπαγγελλομένων, «ἀλλ' ἐν δυνάμει θεοῦ» τῇ μόνῃ καὶ ἄνευ τῶν ἀποδείξεων διὰ ψιλῆς τῆς πίστεως σῴζειν δυναμένῃ. «δοκεόντων .... μάρτυρας» ὁ 'Εφέσιός φησιν. οἶδεν γὰρ καὶ οὗτος διὰ τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας μαθὼν τὴν διὰ πυρὸς κάθαρσιν τῶν κακῶς βεβιωκότων, ἣν ὕστερον ἐκπύρωσιν ἐκάλεσαν οἱ Στωϊκοί.

Ⓥ δοκεόντων *codd.* : δοκέοντα *post Schleiermacherium edd.; Wilamowitz uero* ὃ δοκιμώτατον *corrigere malebat* ⟨γιγνώσκειν ἕν τι τόδ' ἐπίσταται, τὰ οὐ⟩ *lineam deperditam supplere quam textum codicum corrigere malo* γιγνώσκει φυλάσσειν : γιγνώσκειν φυλάσσει Schleiermacher : γινώσκει, φυλάσσει Diels *collato pro constructione n.º 85 et pro sensu De uictu 11,* Kahn : ⟨οὐ⟩ γινώσκει φυλάσσειν Patin καὶ μέντοι καὶ *a Clemente insertum Reinhardt putabat* : καὶ μὲν πῦρ καὶ Wilamowitz.

Ⓣ PUES EL MÁS ACREDITADO DE LOS QUE ESTÁN EN CREENCIA ⟨DE CONOCER, UNA SOLA COSA SABE: A LO QUE NO⟩ CONOCE ESTAR EN GUARDIA. Y AUN CON TODO Y CON ESO, TAMBIÉN JUSTICIA PRENDERÁ A LOS MAQUINADORES Y ATESTIGUADORES DE FALSEDADES.

Ⓒ Un fragmento, como se ve en Ⓥ, muy atormentado por la crítica; y ello es que difícilmente puede leerse tal como lo transmiten los *MSS* de San Clemente, sobre todo al ser casi increíble que el verbo *gignóskei* 'conoce' pueda regir un In-

finitivo (como si en esp. tratara de decirse "conoce estar en guardia"; pese a algún ejemplo aislado en gr. posterior, como en Sóf. *Ant.* 1089: "... y conozca" e.e. "aprenda a mantener la lengua más tranquila..."), uso para el cual *epístatai* es el Verbo indicado; ni el añadido de Patin "⟨no⟩ conoce estar en guardia" salva de esa dificultad. He preferido pués pensar en una haplografía *gignṓskein→gignṓskei* que habría hecho saltarse un tramo de escritura, o quizá justamente una línea, a algún copista del texto de San Clemente, de modo que en el salto estuviera algo del orden del "una sola cosa sabe, a lo que no" que propongo. Véase que, si no, queda uno obligado a correcciones paleográficamente injustificadas, que tampoco dan un texto del todo satisfactorio: con las de Schleiermacher tendríamos algo como "Pues el de mejor opinión (lo que hace es) guardarse de conocer cosas que se opinan"; con sólo la primera y adoptando para el final la de Diels (que ciertamente encuentra algún apoyo en la sintaxis yuxtapositiva de n.^{os} **57** y **58** y en el texto del hipocrático *De la dieta en dolencias agudas* 11, que dice algo como "a una cosa, con todo, sí que están en guardia y sí que la conocen, que gran daño acarrea"), tendríamos esto otro: "Pues el de mejor opinión opiniones conoce, vigila". En cuanto a la segunda frase, Reinhardt sospechó, sin bastante fundamento, que las conectivas *kaì méntoi kaì* "Y con todo y con eso, también" podían ser del citador (con lo cual, por cierto, las dos partes de la cita no tendrían por qué haber ido inmediatas en el libro de Heraclito), en tanto que Wilamowitz, por atender a lo que San Clemente dice tras la cita (sobre la que ahora volveremos) se esforzaba en encontrar ahí una mención del fuego ⟨*pŷr*⟩ con poca probabilidad filológicamente y poca necesidad por lo demás.

Pues lo que reza el contexto de la cita en San Clemente es algo como esto: "Por eso también el Apóstol exhorta 'para que nuestra fe no esté en la sabiduría ⟨*sophía*⟩ de los hombres', los que hacen profesión de persuadir, 'sino en el poder de Dios', en el que solo y sin las demostraciones puede por medio de la desnuda fe salvar. 'Pues el más ... de falsedades' dice el Efesio; pues sabe también él, por la bárbara filosofía habiéndolo aprendido, la purificación por el fuego de los que han llevado mala vida, a la cual más tarde deflagración o destrucción por fuego ⟨*ekpýrōsis*⟩ llamaron los estoicos"; la cita puede parecer algo traída por los pelos, pero en todo caso ha visto que su primera parte venía a condenar la pretendida sabiduría ⟨*sophía,* fundada en creencia, *dóxa*⟩ de los que profesan saber (científicos o retóricos), en el sentido de la frase de San Pablo; y luego, al encontrar en la segunda parte la amenaza contra aquellos cuyo saber no consiste más que en un estar precavidos a lo que en verdad no conocen por medio de falsedades, y conociendo bien el santo otros pasajes del libro de Heraclito en que aparecía el fuego (dos, n.^{os} **81** y **76**, citará poco después en el mismo libro de los *Stromata*), ha glosado por su cuenta esa condena para acercarla al papel del fuego en las postrimerías cristianas (y estoicas de paso), aun a costa de confundir un poco la condena al Infierno de los malos y la deflagración del mundo en el Gran Juicio. Nótese de pasada la curiosa traslación de uso del Adj. 'bárbaro': así como para los helenos bárbaros eran los otros, en cuanto que no sabían la verdadera lengua, así para el cristiano serán bárbaros los que no han oído el *Lógos* o Verbo verdadero y están apenas aprendiendo a hablar en una filosofía balbuceante.

Por lo demás, bien está cotejar con nuestro pasaje, en cuanto a reducción del

saber humano a mera creencia, lo que dicen unos versos de Jenófanes (fr. B 34 D-K): "Lo que es con certeza, ni vio hombre ninguno ni habrá que lo sepa / acerca de dioses y cuanto de todo voy razonando: / que aun si, a lo más, se diera que uno acertase a decirlo, / él mismo aun así no lo sabe; y creencia en todos domina"; y más aún, la oposición en el poema de Parménides (vv. 108-110 de mi ed., *Lect. pres. I,* fr. 8 D-K) entre verdad *(alētheíē)* y creencias *(dóxai),* y sobre todo el punto en que más la ontología parmenidea y la lógica heraclitana se encuentran, cuando le dice la diosa (vv. 28-32, fr. 1 D-K) "Mas has de enterarte de todo, lo mismo / corazón sin temblor de la bienredonda verdad que creencias / de los mortales, en las que no cabe fe verdadera; / y aun ésas, con todo, habrás de aprender, cómo, siendo creídas, / tendrán en creencia que ser, por todos todas entrando", de modo que el ser de lo falsamente creído, en cuanto ser de la creencia, viene a parecerse, a su manera, al trance lógico en que, al discordar de la razón los hombres en general, en virtud de sus creencias personales, con esa misma discordia obedecen a la ley de la razón.

Pero algo más preciso es lo que en este fr. dice la razón: que es que, aun cuando no se quiera aceptar del todo mi lectura, la sola aparición del *phylássein* 'vigilar' o 'estar en guardia' o 'precaverse' bastante claramente indica que la falta de entendimiento verdadero en las creencias (personales y dominantes) se relaciona íntimamente con su función práctica: la de guardarse (uno y el mundo) contra las amenazas que de lo desconocido atenten a su constitución y seguridad (de uno y de su mundo); es así como denuncia la razón su conversión en creencia, que es al mismo tiempo mera habilidad preservadora y previsora, así se trate de las ideas a que uno se afilia para sustentarse o se trate de las ideaciones de la Ciencia, sometidas también a su aplicación práctica, e.e. a la previsión, seguridad y defensa de lo desconocido. Y en la segunda parte del fr., con la promesa de justicia, que alcanza también a los constructores y testificadores del engaño (inevitablemente: pues en el juego de la razón están también las astucias y falsedades comprendidas como términos de su lógica) se inicia la denuncia, que se desarrollará más adelante (n.os **20, 21, 26, 27**) de los fabricantes de creencias, los científicos y en general, como decimos ahora con un terminacho, muy gracioso oído desde el lenguaje heraclitano, los ideólogos.

14

*131+46 D-K

a) τὴν οἴησιν προκοπῆς ἐγκοπήν.

b) τὴν οἴησιν ἱερὰν νόσον, καὶ τὴν ὅρασιν ψεύδεσθαι.

Ⓕ a) *Gnomologium Parisinum* n. 209 (ὁ δέ γε Ἡράκλειτος ἔλεγε τὴν οἴησιν προκοπῆς ἐγκοπήν), *Gnom. Monacense* n. 199, Maximus Conf. *Serm.* 34, p. 624; *et sine Heracliti mentione* (ὁ τῶν ἀρχαίων λόγος) Philop. apud Johannem Dam. *Sacra parall.* 693 e; *Bioni dat* Diog. VII 23 *et* Stobaei *Flor.*

b) Diog. Laert. IX 7 : τήν τε οἴησιν ἱερὰν νόσον ἔλεγε καὶ τήν ὅρασιν ψεύδεσθαι; *Epicuro sententiam tribuit Gnom. Vaticanum 753* n. 294.

Ⓣ a) La opinión personal, empecimiento de avanzamiento. b) La opinión personal, morbo sacro, y la vista, engañarse.

Ⓒ No es del todo seguro, como se ve por la tradición de las citas dada en Ⓕ, si son de atribuir al libro de Heraclito las dos sentencias o si una de ellas o si ambas pudieran ser reformulaciones de un mismo pasaje; las colecciones de proverbios *(Gnomologia)* le atribuyen la primera (pero la de Estobeo la pone a nombre de Bión, como Diógenes en la *Vida* de éste VII 23, y Filópono [VI *post*] la citaba anónimamente como "el decir de los antiguos"), en la que aparece el juego de las dos palabras que en algo trato de reproducir en Ⓣ, *prokopês enkopén* (lit. con la raíz *—kop—* 'cortar', 'corte en un acortamiento' o 'en un adelantamiento rápido'), palabras que no son de la literatura vieja, pero bien podían estar en la lengua hablada desde antiguo; en cambio, la *Vida* de Diógenes pone en boca de Heraclito la segunda (que otro refranero le da, también muy dentro de carácter, a Epicuro), en que a la opinión se la llama epilepsia, ataque o parálisis epiléptica, o mal sagrado (según la sabida veneración con que se recibía tal ataque, y que uno de los más preclaros escritos atribuidos a Hipócrates se dedica a disipar, reduciendo la epilepsia a razón, como los otros males), y en que luego se enlaza (no es tampoco claro si el enlace es de Diógenes o estaba así en el libro) una segunda parte en que de la vista se dice que es un mentir o un engañarse. Otra dificultad para la atribución a Heraclito en la que se ha insistido es el propio término, que en ambas sentencias aparece, *oíēsis,* que, más que Nombre del Verbo *oíesthai* en sí, debe tomarse como denominación del frecuente inciso coloquial que forma su Primera Persona, *—oíomai—*, *—oîmai—*, algo como un *—creo yo—*, *—me parece a mí—*, de modo que justifique su valor preciso de 'opinión personal' no sin sus connota-

ciones de 'presunción' (bien la trad. *"Eigendünkel"* en D-K), término que no parece, por lo demás, atestiguarse antes de Platón; pero, siendo la formación bien posible para el gr. de Heraclito, ello no basta a resolver la duda de si, por más vulgarizada que anduviese luego la sentencia, estaba también en su libro o no.

Pero ello es, en todo caso, que esta maldición de la opinión personal, como detenimiento en idea fija de la razón raciocinante, según *a)*, o, según *b)*, como epilepsia (con lo que ello implica de cerrazón del sujeto en sí mismo y abandono del común sentido), cuadra harto bien con lo que en otros frs. hemos venido leyendo del *dokeîn* o de la *idíē phrónēsis* como idea de uno contra razón común; y bien parece que debería en el libro venir en este contexto que la pongo, como prolongación del fr. anterior y preparación para los que siguen.

En cuanto a la segunda parte de *b)*, si pudiera admitirse que la coordinación con la primera era ya del texto de Heraclito, ello vendría de perlas justamente para hacer enlace inmediato con el fr. que doy a continuación, que va a decir *cómo, bajo el dominio* de la creencia irracional, también el testimonio de los sentidos es engañoso y mentira. Y si a alguien le choca que se diga esto de la vista, al confrontar con n.° **33**, en que se prefiere lo visto a lo oído, no tiene sino considerar los diferentes contextos en que esta fórmula y las otras aparecen según mi ordenación, que hacen bien razonable que razón formule de la vista condicionada por ideación personal lo que aquí dice y de lo visto mejor que lo sabido de oídas lo que allí.

15

107 D-K

ΚΑΚΟῚ ΜΆΡΤΥΡΕΣ ἈΝΘΡΏΠΟΙΣΙΝ ὈΦΘΑΛΜΟῚ ΚΑῚ ὮΤΑ ΒΑΡΒΆΡΟΥΣ ΨΥΧᾺΣ ἘΧΌΝΤΩΝ.

Ⓕ Sext. *Adv. math.* VII 126 : ... ἀλλὰ τὴν μὲν αἴσθησιν ἐλέγχει λέγων κατὰ λέξιν «κακοὶ .... ἐχόντων», ὅπερ ἴσον ἦν τῷ 'βαρβάρων ἐστὶ ψυχῶν ταῖς ἀλόγοις αἰσθήσεσι πιστεύειν'.
Stob. *Flor.* III 4, 54 (Περὶ ἀφροσύνης) : ... Ἡρακλείτου· κακοὶ γίγνονται ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα ἀφρόνων ἀνθρώπων ψυχὰς βαρβάρους ἐχόντων.

Gnom. Vat. 311 : κακοὶ μάρτυρες ὦτα καὶ ὀφθαλμοὶ ἀφρόνων ἀνθρώπων. *Gnom Monacense lat.* (Woelfflin *Caec. Balb.* p. 20) : ... oculos et aures vulgi malos testes esse.

Ⓥ *In Sexti textu* τῷ Bekker, Mutschmann : τῶν *codd.*

Ⓣ MALOS TESTIGOS PARA LOS HOMBRES OJOS Y OÍDOS DE QUIENES TIENEN ESPÍRITUS BÁRBAROS ⟨, QUE NO HABLAN LENGUA DE RAZÓN⟩.

Ⓒ Sexto Empírico asegura que su cita es literal, al introducirla así: "... pero la sensación la refuta, diciendo palabra por palabra 'Malos ... bárbaros'"; de fiarse de ello, la cita en el *Florilegio* de Estobeo (en una sección que agrupa sentencias bajo título de 'Acerca de la insensatez') tendría que ser un arreglo, con glosas incorporadas: "De Heraclito: 'Malos se vuelven ojos y oídos de los hombres insensatos que tienen espíritus bárbaros'"; una abreviación (pero reapareciendo el término 'testigos') sería la del refranero vaticano: "Malos testigos oídos y ojos de los hombres insensatos", y también la del monacense latino (pero su *vulgi* parece, acaso por casualidad, huella del heraclitano *hoi polloí* 'los más' o 'los hombres en general'): "... que ojos y oídos del vulgo son malos testigos". No es pués del todo claro que la cita de Sexto sea literal, habiendo además en ella una extrañeza sintáctica, al no concertar el "quienes tienen" (Part. *echóntōn* en Gen.) con "los hombres" (*anthrópoisin* en Dat.), que puede sugerir al menos el salto de algún término.

Pero poco ha de tocar ello al buen entendimiento del pasaje. Aunque, por cierto, el propio Sexto, que lo trae a colación de la cansada disputa 'que si sentidos, que si razón', para mostrar que Heraclito rechaza la *aísthēsis* y pone el *lógos* como criterio, nos da claro ejemplo de la manera en que no debe entenderse, cuando, después de citarlo, lo glosa de este modo: "... lo cual era equivalente a 'de espíritus bárbaros es fiarse de los sentidos, irracionales como son'". Pero, aparte la inepcia de que a los pobres sentidos se les pueda llamar irracionales ni racionales, está bien claro para nosotros, y más al leer el fr. en el contexto que vamos hilvanando, que lo que aquí se condena es la creencia de que haya un testimonio o prueba de los sentidos sobre la verdad de las cosas, cuando ojos y oídos no pueden más que ver y oír las cosas tales cuales están constituidas por las ideas que sobre ellas tenga la persona o que dominen en general. Y bien, así como es cierto que las cosas y sus procesos en sí mismos son todos necesariamente lógicos y racionales, voces de la razón que lo rige todo, y que también ojos y oídos, en cuanto se les tome como cosas o procesos naturales, no pueden menos de ser lógicos, así también sucede que la creencia en un saber propio, que es a su vez adhesión a las ideas generalizadas, es el trance lógico que introduce una irracionalidad o contra-razón entre los hombres (por más que esa contra-razón sea el modo en que

también los hombres, como cosas entre las cosas, obedecen a la lógica de todo), y es vano esperar que haya un choque experimental que denuncie la falsedad de la creencia y nos devuelva a razón, que ojos y oídos puedan por sí dar testimonio ni prueba contra la concepción de la Realidad en la que uno cree, ya que esa Realidad es ideal y sostenida por creencia, y un ver y oír que no fuera de lo indefinido, de lo infinitamente disperso y vago (y si fuese así, no sería ver ni oír de cosa ninguna), no podrá menos de estar sometido a las órdenes del alma (de la persona y de la masa) y ver las cosas que sus ideas determinan y en las que ella cree y se sustenta.

Pero ya, por lo que vamos leyendo de los pasajes anteriores (y lo que aún se confirmará con los que siguen), estamos tal vez en condiciones de entender con precisión lo que quieren decir los 'espíritus forasteros' o 'almas bárbaras' de este texto (donde *psyché,* por cierto, parece usarse, en contra de lo que se verá en los n.os **105-113**, con significado cercano al moderno de 'alma' y al actual de 'el Yo', e.e. principio de individuación, sustancia del ser de uno y lugar hipotético de las funciones de voluntad y de ideación): a saber, así como bárbaros llaman los helenos a los que no hablan la verdadera lengua, que es la lengua —diríamos nosotros— de Cultura, y por ende, a su manera, de razón (y *cfr.* lo que en © a n.º **13** hemos visto de cómo el cristiano llama a su vez bárbaros a los que no han oído al *Lógos* verdadero), por semejante modo la razón llama a través de Heraclito bárbaras a las almas que no hablan lengua de razón, esto es, las que están en discordia con la lógica de las cosas, por adhesión a la creencia propia, que son las de los hombres en general (*cfr.* © a n.º **8** para la proclamación del hombre como "irracional por naturaleza"), las cuales almas no pueden menos de tener sometidos a sí los ojos y oídos de sus posesores para que vean y oigan lo que ellas mandan, de manera que mal va a esperarse que experiencias (ni experimentos) puedan hacer otra cosa que confirmar las ideas y realidades establecidas, testimonio de esclavo fiel: malos testigos, malas pruebas —dice en ese sentido la razón.

16

*133+19 D-K

ἄνθρωποι κακοὶ ἀληθινῶν ἀντί-
δικοι, ἀκοῦσαι οὐκ ἐπιστάμενοι
οὐδ' εἰπεῖν.

Ⓕ *Membra duo disiecta copulanda uisa, Gnom. Vat.* n. 313 *(inter tris alias sententias sub Heracliti nomine)* Ἄνθρωποι .... ἀντίδικοι *et* Clem. *Strom.* II 24, 5 : ἀπίστους εἶναί τινας ἐπιστύφων Ἡράκλειτός φησιν «ἀκοῦσαι ... εἰπεῖν», ὠφεληθεὶς δήπουθεν παρὰ Σολομῶντος «ἐὰν ἀγαπήσῃς ἀκούειν, ἐκδέξῃ, καὶ ἐὰν κλίνῃς τὸ οὖς σου, σοφὸς ἔσῃ» (*Ecclesiasticus* 6, 33).

Ⓣ LOS HOMBRES, MALOS LITIGANTES EN JUICIO DE VERDADES, NO SABIENDO ELLOS OÍR NI TAMPOCO HABLAR.

Ⓒ Se me ocurrió, y cada vez se me ha hecho más probable, que debían juntarse en una frase estas dos citas del libro que nos han llegado por vías tan diversas: la de "Los hombres, malos litigantes en juicio de verdades", que es la segunda de cuatro sentencias atribuidas a Heraclito (v. a n.º **96**) en la colección de máximas vaticana, y la del segundo miembro, que da San Clemente en el siguiente contexto: "Regañando a unos por ser descreídos, Heraclito dice 'no sabiendo ellos oír ni tampoco hablar', corroborado al fin en cierto modo de parte de Salomón 'Si deseas oír, recibirás, y si inclinas tu oído, serás sabio'". Para admitir como heraclitana la primera cita, alguna dificultad ofrece el término *antídikoi,* 'contendientes' o 'partes contrarias en un juicio', que no aparece en la literatura hasta los discursos de los oradores áticos; pero, no quedando mucho de textos jurídicos anteriores, y más considerando que la aparición en uso metafórico de la palabra en Ésquilo (*Ag.* 41: "... el gran contendiente en juicio con Príamo, Menelao soberano y Agamenón...") presupone un uso más antiguo en el lenguaje judicial, la objeción es de poco peso; y la construcción con el G. *alēthinôn* de la cosa objeto de litigio (esa forma del Adj. en sí tampoco aparece hasta los áticos, y podría ser sustituto de una más vieja, p.ej. *alēthéōn*) más bien apoya la atribución. En cuanto a lo citado por San Clemente (aplicándolo, con una distorsión explicable, a censura de los que no tienen fe, pero, más propiamente, de los que no se fían de la palabra, lo cual le hace centrar la atención en el 'oír' y olvidarse del 'hablar'), es de notar que incluir en la cita la Or. Pral. de la frase habría sido inoportuno a su propósito.

En todo caso, lo que hace más convincente la unión de los dos frs. en uno es que la manera en que casan, no solo sintácticamente, sino por lo oportuno de que sea la inhabilidad para oír al otro y para hablar uno lo que se proclame como mala condición para litigantes en un juicio oral, parece superar lo que puede atribuirse a la casualidad tranquilamente.

Por lo demás, que la contradicción lógica aparezca aquí bajo forma de litigio (como aparecerá otras veces, n.os **43-45**, bajo forma de guerra) no sorprenderá al

lector, que ha visto ya cómo la Justicia (n.º **13**) y la Ley (n.º **3**) se usan como disfraces de la razón que lo rige todo (para otro uso de términos judiciales v. n.º **21**); y si el término *antídikoi* debe tomarse con el valor de 'partes contrarias en un juicio', habremos de entender que se está tratando de las contrarias opiniones de los hombres, que, teniendo cada una su razón, no puede hablar con razón ninguna de ellas. Pues ya hemos venido oyendo cómo la sustentación de una creencia propia es lo que vuelve bárbaros a los hombres y no les deja ni oír razón ni que razón verdadera hable por sus bocas. En los frs. que siguen se seguirá proclamando la ausencia de razón de los hombres en general, y en especial de los más ilustres sustentadores de opiniones sobre el mundo.

17

34 D-K

ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν ἐοίκασιν· φάτις αὐτοῖσι μαρτυρεῖ ‹παρεόντας ἀπεῖναι›.

Ⓕ Clem. *Strom.* V 115, 2-3 (*post* n.os 41 *et* 90) : κἂν τὸ ῥητὸν ἐκεῖνο ἀναγαγεῖν ἐθέλῃς ⟨*Luc.* 14,35⟩ «ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω», εὕροις ἂν ὧδέ πως ἐμφαινόμενον πρὸς τοῦ Ἐφεσίου· «ἀξύνετοι .... ἀπιέναι».
Theodor. *Therap.* I 70 : ἀλλὰ γὰρ ἀτεχνῶς, οἶμαι, ἁρμόττει τοῖς ὁμοίως ὑμῖν ἀντιλέγουσιν ἅπερ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος εἴρηκεν· «ἀξύνετοι .... ἀπεῖναι». ξυμφωνεῖ δὲ τῷ Ἐφεσίῳ καὶ ὁ Ἀκραγαντῖνος Ἐμπεδοκλῆς λέγων ⟨fr. 4, 1-2 D-K⟩.
Et Eus. *Praep. Evang.* XIII 13, 42.

Ⓥ φάτις : φάσι τις Theodoreti M   παραρέοντας B   ἀπεῖναι Theod., Eus. : ἀπιέναι Clem.

In Clementis textu πρὸς τοὺς Ἐφεσίοους Walzer.
Eusebi locus om. πως.
In Theodoreti: ὁμοίοις V.

Ⓥ SIN ENTENDER TRAS HABER OÍDO, A SORDOS SE PARECEN: PARA SU CASO REZA EL DICHO DE QUE 'PRESENTES, ESTÁN AUSENTES'.

Ⓒ Citan el paso, aparte de San Clemente, Teodoreto y Eusebio, que deben haberlo tomado de él, a pesar de que los *MSS* de Clem. dan, en vez de *apeînai* 'estar ausentes', *apiénai* 'irse, ausentarse', que parece ser mala transmisión. Al menos, uno de los empleos más antiguos que tenemos del dicho o refrán ⟨*phátis*⟩ que Heraclito saca a testimonio, en un verso de tragedia de autor desconocido (*Trag. Graec. Fragm., adesp.* 431) dice "Piensa, presente, en lo que se debe, no sea que, presente, estés ausente ⟨*apêis*⟩"; otro verbo (*apodēmeîn* 'estar de viaje' o 'forastero') aparece en otro empleo, más elaborado, en Aristófanes *Eq.* 1118-20: "y a cada orador que habla, te quedas con la boca abierta, mientras que tu mente ⟨*noûs*⟩, estando presente, anda de viaje" (por cierto, que esta relación entre el quedarse boquiabierto y el ausentarse de las mientes no deja de aportar alguna sugerencia para el enlace que hago de este fr. con el siguiente). Aparte de esto, he aquí el contexto en que cita San Clemente (después de haber ensartado n.os **41** y **90**, que no parecen tener mucha conexión entre sí ni con éste, y lo poco de apoyo que daría para la relación con n.° **90** el aceptar, como Walzer, la lección "a los efesios", lo que para mí implicaría pertenencia a la Razón Política del libro, no tiene, como se ve en Ⓥ, fundamento textual): "Y si quisieres referirte a aquello que está dicho de 'El que tenga oídos para oír, que oiga', puedes más o menos oírlo declarándose así de boca del Efesio: 'sin entender ... se ausentan'"; y de aquí el contexto en la cita de Teodoreto: "Pues ello es que, sencillamente, casa bien —creo— con los que replican de modo semejante que vosotros lo que Heraclito el efesio ha dejado dicho: 'sin entender ... están ausentes'; y concuerda con el efesio también Empédocles el agrigentino", etc.

El paso, por lo demás, está, si es caso, harto cargado de términos familiares ya a los lectores: el *axýnetoi* 'ininteligentes', de cuyo juego contra el Adj. *xynón* 'común' v. Ⓒ a n.° **1**; el *akoúsantes* 'tras haber oído', también en n.° **1** agrupado con el 'sin entender', aparte sus conexiones con el fr. anterior y la cuestión de ojos y oídos de los anteriores; el "se parecen a sordos", que trae un eco del "se parecen a quienes no tuvieran experiencia" del n.° **1**; en fin, el *martyreî* 'da testimonio' ('para su caso reza'), que podría, aunque como mera resonancia formal, jugar con el "testigos" del n.° **16**. También una resonancia de tales pasajes (donde el ver, sin embargo, aparece junto al oír, y a su objeto se le llama, bastante heraclitanamente, 'ley común') encontramos en el ya citado *Himno* de Cleantes estoico, v. 24: "ni miran a la ley común ni la escuchan".

Sigue pués aquí la razón reformulando una y otra vez la situación contradictoria que se ha puesto como característica de los hombres en general: su evidente capacidad lógica, la de oír y hablar el lenguaje común, frente a su incapacidad

para oír de veras (entender, *xyniénai*) y para hablar de veras, esto es, para reconocer que ese lenguaje no es el lenguaje personal de cada uno, ni tampoco el de su particular sociedad o comunidad política, sino que es verdaderamente común y, hablando también por ellos, habla en el proceso de las cosas todas. Y es esa situación contradictoria la que aquí encuentra feliz fórmula con lo de 'presentes, están ausentes' (como el que, asistiendo a un discurso, anda vagando con su fantasía por otros sitios, y oyéndolo, no lo oye): pues es, por un lado, evidente que esos hombres, por más distraídos que anden, están aquí, metidos en razón ("A lo que nunca se pone ¿cómo va uno a ocultársele?"), puesto que no hay más sitio en que estar que los que el lenguaje ha definido y va determinando; y es, por otro lado, evidente que, gracias precisamente al don del lenguaje, que les permite mentir, hacerse ideas, engañarse, están ausentes de aquí, ausentes de razón, viajando por un mundo de realidades, que es el de sus creencias y en el que sus vidas pasan realmente, mundo que, para que sea real, tienen que creer anterior a y ajeno de razón; lo cual del mismo golpe los vuelve a ellos extranjeros a razón y ausentes de lo que no se puede estar ausente. (Claro que esa contradicción parece la forma específicamente humana de cumplir la ley de contradicción y el modo en que en su irracionalidad son racionales.)

18

87 D-K

ΒΛᾺΞ ἌΝΘΡΩΠΟΣ ἘΠῚ ΠΑΝΤῚ ΛΌΓΩΙ ἘΠΤΟΗ͂ΣΘΑΙ ΦΙΛΕΙ͂.

Ⓕ Plut. *De aud. poet.* 9, 28 d : ὁ γὰρ οὕτως ἁπαντῶν καὶ ἀντερείδων καὶ μὴ παντὶ λόγῳ πλάγιον ὥσπερ πνεύματι παραδιδοὺς ἑαυτόν, ἀλλ' ὀρθῶς ἔχειν νομίζων τὸ «βλὰξ ... ἐπτοῆσθαι», πολλὰ διακρούσεται τῶν οὐκ ἀληθῶς οὐδὲ ὠφελίμως λεγομένων.
Id. *De audiendo* 7, 41 a : οἱ μὲν γὰρ καταφρονητικοὶ καὶ θρασεῖς ἧττον ὠφελοῦνται ὑπὸ τῶν λεγόντων, οἱ δὲ θαυμαστικοὶ καὶ ἄκακοι μᾶλλον βλάπτονται, καὶ τὸν Ἡράκλειτον οὐκ ἐλέγχουσιν εἰπόντα «βλὰξ ... φιλεῖ».

Ⓥ ἐπτοῆσθαι φιλεῖ Xylander, *edd.* : φιλεῖ ἐπτοῆσθαι *De aud. poet.* Δ : φ. πεποιῆσθαι *codd. alii* : παιδεύεσθαι φιλεῖ *De audiendo* : *fort.* παπταλάεσθαι φ. *uel simile exquirendum.*

Ⓣ HOMBRE VAGO, A CADA RAZÓN LE DA POR QUEDAR PASMADO.

Ⓒ Por dos veces cita Plutarco el paso, una en su obrilla de *Cómo debe oír el joven las poesías* y otra en la de *Acerca del oír* (cuyos temas no tan por casualidad hubieron de traerle a la memoria estos trances de la razón heraclitana, en que la cuestión de oír tan insistentemente juega), aunque por desgracia no con entero acuerdo textual entre una vez y otra, como se ve en Ⓥ: ahí sugiero que, de la discoincidencia, acaso quepa sospechar que la forma *eptoêsthai* 'quedar pasmado' del *Cómo...* puede ser una sustitución de Plutarco por otra forma más rara que estuviera oculta bajo el imposible *paideúesthai* ('educarse') del *Del oír,* y que acaso, como Inf. Pres., dijera algo distinto como 'ponerse a echar miradas recelosas'; pero también el 'quedar atónito' o 'pasmado' sirve bien al propósito de la fórmula.

La cual viene otra vez y de otro modo a diseñar la actitud contradictoria de los hombres en general ante la razón. Al hombre típico de la generalidad se le determina aquí como *blă̄x,* un Adj. del que, como suele suceder con los de insulto, no puede esperarse mucha precisión semántica (la raíz parece la misma **mlHk-* de *malakós* y en último término, de *blandus* y quién sabe si de *malus*), pero que parece aludir a la desidia o flojedad y que he traducido por 'vago' para que éste suene con su doble valor de 'perezoso' y de 'impreciso' o 'nebuloso'. Tal es el que, a cada razón (que oye), delante o con motivo de cada razón, queda pasmado (o receloso), como si en la vaguedad o confusión lógica de su propia estructura hubiera algo que le hiciera temer la acción de cualquier razonamiento, que, al revelarle la imprecisión lógica en que su ser se funda y se defiende, pondría en peligro la integridad de su persona; ya que ella consiste en la creencia firme de que aquella indefinición y volubilidad suya, dañada como está de íntima contradicción, es sin embargo su definición y su ser personal entre los seres.

De haber entendido en tal sentido el propósito de la fórmula parece, por cierto, estar muy lejos el buen Plutarco, como se ve por los contextos en que la cita: en el de *Cómo...* viene a decir: "Pues el que así salga al paso y haga resistencia y no a toda razón se ofrezca, como a un viento, a flanco descubierto, sino que juzgue que está bien dicho lo de 'Hombre vago, a cada razón le da por quedar pasmado', a muchas razones escapará de las que no con verdad ni con utilidad se dicen"; y en el *Del oír:* "Pues los desdeñosos y decididos menos provecho sacan de los que hablan, en tanto que los admirativos y simples más daño reciben, y no dejan por falso a Heraclito cuando dijo 'Hombre vago, a cada razón suele educarse'[?]". En uno y otro caso parece entender Plutarco que se trata de un 'quedarse pasmado' en el sentido de acoger con demasiada credulidad las razones que se oyen; pero seguro que no era eso en el texto de Heraclito (sea cual sea el verbo que él empleó de veras), sino un quedar extrañado y, con extrañeza semejante a aquélla que en el n.º **9** les hace parecer extranjeras las cosas con que tropiezan cada día, rechazar toda razón con que razón quiera hablarles. En ese sentido en-

laza bien esta fórmula con lo que precede, y hasta se me sugiere que el fr. que sigue podía ir en el libro inmediato detrás de éste.

19

97 D-K

ΚΎΝΕΣ ΓᾺΡ ΚΑῚ ΒΑΫ́ΖΟΥΣΙΝ, ὋΝ ἊΝ ΜῊ ΓΙΓΝΏΣΚΩΣΙ.

Ⓕ Plut. *An seni* 7, 787 c : ὃ τοίνυν μέγιστον αἱ πολιτεῖαι κακὸν ἔχουσιν, τὸν φθόνον, ἥκιστα διερείδεται πρὸς τὸ γῆρας· «κύνες .... γιγνώσκωσι» καθ' Ἡράκλειτον.

Ⓥ καὶ βαΰζουσιν *codd. seruo* : καταβαΰζουσιν Wakefield, Koraes, D-K ὃν ἂν *codd.* : ὧν ἂν Diels : τῶν ἂν Wilamowitz.

Ad Plutarchi textum: μέγ. κακὸν ἔχ. αἱ πολ. *codd. aliquot.*

Ⓣ PUES TAMBIÉN LOS PERROS LADRAN, AL QUE NO CONOZCAN.

Ⓒ También citado por Plutarco, esta vez en la obrilla *De si debe el viejo dedicarse a la política,* donde lo introduce de este modo: "Pues bien, el mayor mal que padecen las gobernaciones, la envidia, es en la vejez en quien menos hace fuerza: 'Pues ... conozcan', según Heraclito"; aplicándolo sin duda en cuanto entiende que la enemistad y envidia de los políticos (y los súbditos) ataca sobre todo a los hombres nuevos en la gobernación y desconocidos, mientras que afecta menos a los viejos, por conocidos.

El texto se ha visto atormentado por los editores (v. en Ⓥ; el sentido con la lección de D-K sería "Pues los perros ladran contra los que" o "las cosas que no conocen"), sin duda innecesariamente: la unión laxa de la Subordinada de Relativo, sin atracción, no es tan extrema rareza en griego, y el *kaì* 'también', lejos de ser superfluo, sirve bien para marcar el enlace de esta fórmula sobre perros con otra en que se formulara algo análogo de parte de los hombres, la cual podría ser la del fr. anterior (que Plutarco hubiera tomado nota de este pasaje y usara en ocasiones distintas sus dos partes se deja bien creer), según he apuntado en Ⓒ allí, tras hacer constar que el verbo que indicara la reacción del hombre vago a toda palabra de razón que oye podría ser otro distinto del 'estar pasmado' y que se aludiera a algo más semejante a este ladrar de los perros. En fin, el hecho de que aquí aparezca el Relativo en la forma masculina, *hòn* 'al que', sugiere entonces una referencia (no por concordia gramatical, sino por alusión o juego retórico) al masc. *lŏgos* del contexto precedente: así como los perros ladran al (hombre) que no conocen (o reconocen: v. en Ⓒ a n.° **10**), así el hombre vago se espanta o hace aspavientos ante cada *lógos* o razón que oye y que no reconoce como tal razón.

Sigue pués el pasaje presentando, junto a la constatación de la actitud contradictoria de los hombres en general, que, obedeciendo en todos sus actos y palabras a razón, no tienen conciencia de ello ni reconocen al dueño de todas sus razones, una formulación más explícita, que se centra en el verbo *gignōskein:* es él el que sirve para indicar esa falta de consciencia, que hace a los hombres ilógicos en el sentido de inconscientes de su logicidad.

104 D-K **20**

ΤΊΣ ΓᾺΡ ΑὐΤῶΝ ΝΌΟΣ Ἢ ΦΡΉΝ;
ΔΉΜΩΝ ἈΟΙΔΟῪΣ ἨΠΙΌΩΝΤΑΙ, ΚΑῚ
ΔΙΔΑΣΚΆΛΩΙ ΧΡΈΩΝΤΑΙ ὉΜΊΛΩΙ,
ΕἸΔΌΤΕΣ ὍΤΙ ΟἹ ΠΟΛΛΟΊ ΚΑΚΟΊ,
ὈΛΊΓΟΙ ΔΈ ἈΓΑΘΟΊ.

Ⓔ Procl. *In Alcib.* I 525, 21 : ὀρθῶς οὖν καὶ ὁ γενναῖος Ἡράκλειτος ἀποσκορακίζει τὸ πλῆθος ὡς ἄνουν καὶ ἀλόγιστον· «τίς .... ἀγαθοί». ταῦτα μὲν ὁ Ἡράκλειτος· διὸ καὶ ὁ σιλλογράφος ⟨*scil.* Timon, *apud* Diog. L. IX 6⟩ ὀχλολοίδορον αὐτὸν ἀπεκάλεσεν.
Clem. *Strom.* V 59, 4 *ss.* : αἱ γοῦν Ἰάδες Μοῦσαι διαρρήδην λέγουσι τοὺς μὲν πολλοὺς καὶ δοκησισόφους δήμων ἀοίδοσι ἕπεσθαι καὶ νόμοισι χρέεσθαι, εἰδότας ὅτι πολλοὶ κακοί, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί· τοὺς ἀρίστους δὲ κτλ. ⟨*sequitur* n.° 94⟩.

Ⓥ ἀοιδοὺς ἠπιόωνται *scribo* (*i.e.* ἠπιάονται *per diectasin dialectique epicae paroedian; cfr.* χρέωνται *infra*) : αἰδοὺς ἠπιόων τε *Procli codd.* : ἀοιδοῖσι πείθονται Bernays, Diels, Marcovich, Kahn : ἀοιδοῖσιν ἠπιόωνται Bollack-Wismann   χρέωνται : χρειῶν τε *Procli codd.* : χρείωνται *edd.*   εἰδότες : εἰδότας Clem. : οὐκ εἰδότες Procl.

Ⓣ PUES ¿QUÉ JUICIO NI SESO ES EL DE ELLOS?: ANDAN HALAGANDO A RECITADORES DE PUEBLO, Y POR MAESTRO TOMAN A LA TURBAMULTA, SABIENDO QUE ‘LOS MÁS SON MALOS, Y POCOS BUENOS’.

Ⓒ La transmisión de esta cita es algo complicada: por su parte, Proclo, en su comentario al *Alcibíades Primero* de Platón, la introduce así: “Bien hace pués también el noble Heraclito al echar pestes de la multitud como falta de juicio ⟨*ánoun*⟩ y de razón ⟨*alógiston*⟩: ‘Pues ¿qué ... buenos’. Tal es lo de Heraclito; que es también por lo que el silógrafo ⟨o “poeta de escarnios”⟩ lo llamó mofador del vulgo”; refiriéndose con lo último a Timón de Fliunte el escéptico (IV-III) y escarnecedor de filósofos, de cuyos *Sílloi* cita Diógenes Laercio IX 6 este verso y medio: “entre ellos el graznador, mofador del vulgo, Heraclito / el enrevesado surgió”; por otro lado, San Clemente, contra su costumbre, hace esta vez una referencia al texto en estilo indirecto y sin duda introduciendo algunas alteraciones: “Así, las Musas Jonias” (es la expresión con que Platón en el *Sofista* 242 d hace al Forastero designar a Heraclito, junto con y en contraste con las Musas Sicilianas, Empédocles) “en términos precisos dicen que los más de los hombres y sabios-en-su-opinión siguen a los aedos” o “recitadores épicos que van de pueblo en pueblo, y que usan de leyes” (aquí el texto de Clem. está seguramente corrompido, con *nómoisi* en lugar de algo más cercano a lo que dice en el de Proclo) “sabiendo” (aquí la lectura de Clem. puede ser mejor que la de Proclo, que dice “no sabiendo”) “que muchos son malos, y pocos buenos”. Lo que queda más dudoso es el término *ēpióōntai,* que es casi lo que se lee en los *MSS* de Proclo (v. en Ⓥ) y que man-

tengo, pese a que tal verbo, denominativo de *ēpios* 'benigno, amable', apenas aparezca atestiguado y presente aquí una morfología dificultosa, mientras que, fuera cual fuera, San Clemente lo ha interpretado con un *hépesthai* 'que siguen', y los editores suelen sustituirlo por un harto normal *peíthontai* 'obedecen, hacen caso'. En cuanto a la fórmula final, suele tomarse como una cita que Heraclito hiciera de una máxima, que en los *Apotegmas de los Siete Sabios* de Demetrio Falereo que en el *Florilegio* de Estobeo III 1, 172 se recogen aparecería a nombre de Biante de Priene, aunque la verdad es que aquí lo que se lee es "Los más de los hombres, malos" (con el Superl. *hoi pleîstoi* 'la gran mayoría', distinto del *hoi polloí* corriente, que aparece en el presente y otros frs. de Heraclito), lo que está bastante lejos de la fórmula empleada en nuestro texto. Pero v. sobre esto en n.os **91** y **92**.

A pesar de todo ello, el sentido del fragmento se sigue bien, y me parece que en la ordenación que seguimos se inserta debidamente como transición entre los que preceden, dedicados, no precisamente a maldecir del vulgo, como ya Proclo, apoyándose en el epíteto de Timón, interpretaba, sino más bien, como hemos venido viendo, a describir la situación de inconsciencia de los hombres en general (y por tanto, su falta de *nóos* 'idea clara' y *phrēn* 'inteligencia': v. en © a n.º **2**) con respecto a su condición lógica, y dando paso a los que siguen, en que el tema va a ser la crítica de los científicos (Pitágoras) y los poetas (Homero y Hesíodo), que son a los que dan fe los hombres en general; y nótese ya desde aquí que en la condena de los saberes, o del creer que se sabe, no se hace distinción entre las doctrinas y creencias de especialistas, científicos y poetas, por un lado y las ideas o creencias generalizadas entre el vulgo por el otro: bien al contrario, tanto lo uno como lo otro sirve a la función esencial de ocultar la contradicción, esto es, la lógica, de las cosas, y en definitiva —puede añadirse en buena glosa de Heraclito— lo uno es lo mismo que lo otro, gracias a los dos procesos complementarios por los que la Ciencia (o la Religión) viene a recoger y confirmar los temores de la masa o generalidad y por tanto las ideas y creencias que los salvan, en tanto que las imágenes o ideaciones de la Ciencia (y la Religión) vienen, por la vulgarización, a ser cosas de la masa o generalidad.

Alguna duda me queda sobre la conexión precisa de este fragmento, que acaso podría enlazar inmediatamente tras el n.º **17**, sólo que ocasionando otras dificultades para la conexión con lo que sigue; bien cabe, sin embargo, que tras el fr. anterior se haya perdido otro pasaje en que se formulaba de algún otro modo la ineptitud de los hombres para el entendimiento; en todo caso, y sin que debamos aspirar a demasiada seguridad o rigidez en la ordenación, está claro que el *autôn* 'de ellos' del comienzo de este fr. no se refiere a otra cosa que a los hombres en general, por más que suene algo circular el que al final se diga de ellos que saben (o debían saber), sea o no sentencia de Biante o refrán vulgarizado, que los más son malos: pues bien puede ser una idea recibida entre la mayoría que la mayoría son malos, sin que ello impida que sigan acogiéndose a las creencias que los recitadores de leyendas les imparten y en las que se aseguran por la mera participación en ellas de la multitud; la multitud, que es la que constituye, al mismo tiempo, el ser de cada uno.

21

A 23+122 D-K

a) ἈΠΊΣΤΟΥΣ ἈΜΦΙΣΒΗΤΟΥΜΈΝΩΝ ΠΑΡΕΧΌΜΕΝΟΙ ΒΕΒΑΙΩΤΆΣ.

b) ἈΓΧΙΒΑΣΊΗΝ

Ⓕ a) Polyb. IV 40, 2 : τοῦτο γὰρ ἴδιόν ἐστι τῶν νῦν καιρῶν, ἐν οἷς πάντων καὶ πορευτῶν γεγονότων οὐκ ἂν ἔτι πρέπον εἴη ποιηταῖς καὶ μυθογράφοις χρῆσθαι μάρτυσι περὶ τῶν ἀγνοουμένων, ὅπερ οἱ πρὸ ἡμῶν πεποιήκασι περὶ τῶν πλείστων «ἀπίστους ἀμφισβητουμένων παρεχόμενοι βεβαιωτάς» κατὰ τὸν Ἡράκλειτον· πειρατέον δὲ δι' αὐτῆς τῆς ἱστορίας ἱκανὴν παριστάναι πίστιν τοῖς ἀκούουσιν.

b) Su I. *s.v.* 'ἀμφισβατεῖν' : ἔνιοι τὸ ἀμφισβητεῖν, Ἴωνες δὲ καὶ ἀγχιβατεῖν, καὶ ἀγχιβασίην Ἡράκλειτος. *Etiam s.v.* 'ἀγχιβατεῖν'.

Ⓥ *Fort. in Polybi laudatione sic fere de Suida restituendum* : ἀπίστους πρὸς ἀγχιβασίην παρεχόμενοι βεβαιωτάς.

In Suidae textu ἔνιοι δέ M, ἀγχισβασίην A F.

Ⓣ a) ...ADUCIENDO POCO FIABLES AVALADORES DE LAS CUESTIONES EN LITIGIO. b) APROXIMACIÓN ⟨o quizás⟩ COMPARECENCIA ⟨a juicio⟩. ⟨*Acaso pués lo que decía era:*⟩ ... PRESENTANDO POCO FIABLES GARANTES PARA LA COMPARECENCIA, ⟨*y por extensión,*⟩ PARA LA VISTA Y RESOLUCION DEL PLEITO.

Ⓒ Polibio presenta la cita del siguiente modo: "Pues eso es lo que es propio de las oportunidades de hoy día, en las cuales, habiendo quedado además transitables todos los lugares, no ha de ser ya decente valerse de poetas y mitógrafos como testigos acerca de las cuestiones desconocidas, que es lo que han hecho los que nos precedieron acerca de las más de ellas, aduciendo fiadores poco seguros

de los puntos en litigio, según Heraclito, sino que hay que intentar, por medio del examen directo" o "investigación ⟨*historías*⟩ misma, ofrecer credibilidad suficiente a los que oigan". Lo más importante de tal contexto es que, pese a que aquí Polibio esté aplicando la cita a su asunto de historiador (a propósito de la explicación de las corrientes del Bósforo), lo que apenas cabe pensar es que fueran ajenas al texto de Heraclito las menciones de algo como el testimonio de poetas y narradores de leyendas o mitógrafos, que aparecen al principio del de Polibio, sino que era más bien a tales como ésos a los que ya Heraclito mismo refería lo de "fiadores poco seguros de cuestiones en litigio", y que fue precisamente eso lo que le hizo a Polibio sacar a colación la cita. De manera que así el fr. enlaza debidamente con el anterior, que con su mención de los aedos populares iniciaba el ataque a los poetas que más adelante se continúa. Por otro lado, el final del contexto de Polibio, con su apelación a la *historía* o investigación directa de los hechos, por oposición a la tradición mítica y poética, bien puede guardar alguna resonancia de lo que, según la ordenación que llevo, seguía probablemente, más o menos de cerca, en el libro de Heraclito (n.º **22**), con su referencia a los *hístoras ándras*.

Más dudas caben sobre el tenor exacto del texto original (v. en Ⓥ y Ⓣ): pues de la cita de Polibio es claro que al menos los términos *apístous bebaiōtás* 'avaladores no fidedignos' deben venir de Heraclito; ahora bien, siendo el segundo vocablo de jerga jurídica notorio, justo es pensar que la frase entera estaba concebida en términos judiciales; y así, también el *parechómenoi* 'aduciendo' o 'presentando', que es lo que normalmente se emplea luego para la presentación de pruebas o testigos, podía en una u otra forma de su conjugación pertenecer al original; y entonces, respecto al Compl. *amphisbētouménōn,* viene por casualidad a ilustrarnos una nota, repetida en dos voces, del léxico de Suidas (según otros, *Suda* como título; de la época bizantina, s. X, pero recoge materiales de la mejor tradición helenística), donde, aparte de indicar la variante de ese verbo, con *-bat-* y con *-bēt-,* se añade "Y los jonios también *anchibateîn* y *anchibasíēn* Heraclito", con lo cual parece no meramente anotarse otro compuesto, con el pref. *anchi-* 'cerca de' en vez de *amphis-* 'de un lado y otro', sino implicarse que ese otro se usó como equivalente (se entiende que en jerga jurídica) del que da Polibio; cosa que puede explicarse si *anchibateîn* había tomado el valor de 'comparecer (a juicio)', 'enfrentarse (una y otra parte)', de modo que, si el compuesto con *amphis* había tomado el de 'entrar (a juicio) cada uno de los dos litigantes' y de ahí el de 'debatir (en juicio)', se entiende bien que ambos, en este valor general, pudieran ser equivalentes y que así Polibio haya remplazado por el que le era familiar una locución en que habría Heraclito usado el otro o más bien el nombre derivado de él *anchibasíēn* 'comparecencia' y en general 'debate (del litigio)', que en Suidas se le atribuye y que sería poco razonable pensar que podía en su libro estar en otro contexto que no en éste.

Teniendo en cuenta todo ello y que, por el contexto de Polibio (v. arriba), la frase debía referirse a personas tales como poetas o mitógrafos, el fr. se inserta aquí con buen sentido: para confirmarse en sus ideas y resolver sus dudas, se apoyan los hombres en lo que cuentan las leyendas o dicen los poemas de Homero y de Hesíodo: nada seguros son los fiadores que hacen así comparecer en el debate.

Y adviértase que la comparación con el litigio judicial no es menos oportuna que la de la guerra al propósito de la razón: quiere en el pleito tener razón cada una de las dos partes, y la idea que uno adopta para sustentarse o en la que se confirma venciendo sus dudas es el resultado de una victoria semejante sobre la contraria; pero es justamente al vencer una de las dos razones cuando la razón pierde, ya que ella consistía precisamente en la contradicción entre una y otra; por fuerza, cada una de las dos partes del juicio miente, y es la contienda entre ambas la que era la verdad. Así es como, al tener razón uno, pierde la razón.

22

35 D-K

Ⓕ Clem. *Strom.* V 140, 5-6 : «ὄλβιος, ὃς θείων πραπίδων ἐκτήσατο πλοῦτον, δειλὸς δ', ᾧ σκοτόεσσα θεῶν πέρι δόξα μέμηλεν» ⟨Empedocl. fr. 132 D-K⟩· γνῶσιν καὶ ἀγνωσίαν ὅρους εὐδαιμονίας κακοδαιμονίας τε θείως ἐδήλωσεν· «χρὴ .... εἶναι» καθ' Ἡράκλειτον, καὶ τῷ ὄντι ἀνάγκη «πολλὰ πλανηθῆναι διζήμενον ἔμμεναι ἐσθλὸν» ⟨Phocyl. fr. 13 Diehl⟩.

Cfr. Porphyr. *De abstin.* II 49 : ἵστωρ γὰρ πολλῶν ὁ ὄντως φιλόσοφος κτλ.

Ⓥ φιλοσόφους *ut eius sermoni alienum Heraclito abiudicabant* Wilamowitz, Dreichgräber, Marcovich (*cum* μάλα *et* ἄνδρας), *alii defenderunt.*

Ⓣ PUES BIEN HAN DE SER DE MUY MUCHAS COSAS INVESTIGADORES LOS HOMBRES ASPIRANTES A SABIDURÍA.

Ⓒ Lo da San Clemente intercalado entre dos citas, de Empédocles y de Focí-

lides, en un pasaje destinado a mostrar que la felicidad es inseparable del conocimiento: "'Feliz al que le tocó de divino seso riqueza, / y pobre el que oscura fe sobre dioses guarda en el pecho': conocimiento y desconocimiento por divino modo los ha declarado ⟨Empédocles⟩ condiciones de felicidad y de desgracia: 'Pues ... sabiduría', según Heraclito, y de hecho es necesario 'que mucho ande errabundo el hombre que busque ser bueno'"; de las cuales tres citas, si algo dicen al propósito del Santo las de Empédocles y Focílides (éste, en la medida que el andar muchos caminos se aplique metafóricamente a los estudios), poco desde luego tiene que ver con él la de Heraclito (lo que en su libro proclamara la razón acerca de felicidad puede vislumbrarse por n.os **54-57** y **97**); y en cambio, de la manera que se inserta en el contexto de los anteriores, ya algo se apuntaba (v. Ⓒ a fr. anterior) con motivo de la aparición aquí del término *hístoras* 'examinadores', 'investigadores', que, como en el contexto de Polibio allí citado, vendrían a contraponerse a los mitógrafos y aedos cuyo testimonio se venía denunciando; y ciertamente el enlace con el fr. siguiente, que puntualiza debidamente en qué sentido se reconoce aquí, por oposición a la tradición mítica, la observación científica, se me aparece tan estrecho que sin grandes dudas propondría que se siguieran inmediatamente.

En cuanto a la palabra *philosóphous* que aparece en la cita (como Adj., de *ándras*), despertó suspicacia (v. en Ⓥ) como siendo impropia para el tiempo y lengua de Heraclito; cierto que, de recibirla, sería aquí su más antigua aparición; pero de época cercana (y en dialecto jónico) encontramos el verbo correspondiente, *philosophéōn,* en Heródoto I 30 ("aspirando a sabiduría, mucha tierra con fines de observación llevas recorrida"), el Nombre, *es philosophíēn* en las obras hipocráticas (*De prisca med.* I 620), y *philósophos* como Adj. en otra de ellas (*De dec. orn.* 5=IX 232: "pues un médico amante de sabiduría, igual a un dios"), de manera que no es tan extraño que en el libro de Heraclito se empleara. Por otra parte, suprimiéndola del texto, la sintaxis (con el solo Ac. predicativo en la Or. de Inf.) queda ligeramente coja; y en fin, está el texto de Porfirio (2.ª mitad del III *post;* v. en Ⓕ), que tal vez tiene resonancias de nuestro pasaje (hay coincidencia casi literal de la parte *hístōr pollôn*) y en el que la palabra aparece, aunque ya como Subst. de largo uso: "Pues ⟨es⟩ investigador de muchas cosas el filósofo propiamente dicho y observador de señales y apto a comprender los asuntos de natura, inteligente y ordenado y mesurado, manteniendo de todas partes su persona".

En fin, he de confesar que el fragmento, leído sin *philosóphous,* me ha tenido un tanto sospechoso de su autenticidad por el hecho de que la parte *eû mála pollôn hístoras ándras* forma cuatro pies dactílicos (y no sin una cierta sintaxis hexamétrica en su comienzo), criterio que me ha ayudado (v. en la Intr. al Ap. 'DE OTROS HERACLITOS') a segregar de nuestra colección de citas algunas que no deben ser del libro de Heraclito, sino de algún poema. Así que mejor tal vez que con el *philosóphous* mantenido el texto tenga un giro más prosaico.

Pues, por lo demás, el fr. cae oportunamente en la concatenación de fórmulas del pasaje que voy reconstruyendo: debe entenderse una conexión adversativa con lo precedente, en cuanto que, en crítica de la tradición legendaria, se encarece la observación directa y el estudio de los hechos reales (*cfr.* en n.º **33** cómo la *ópsis* o visión directa se prefiere al saber de oídas), aunque enseguida vendrá la crítica

correspondiente a la mera investigación científica como medio de verdadero entendimiento.

23

22 D-K

ΧΡΥΣῸΝ ΓᾺΡ ΟἹ ΔΙΖΉΜΕΝΟΙ ΓΗ͂Ν ΠΟΛΛῊΝ ὈΡΎΣΣΟΥΣΙ ΚΑῚ ΕὙΡΊΣΚΟΥΣΙΝ ὈΛΊΓΟΝ.

Ⓕ Theodoret. *Therap.* I 88 : καὶ ὁ Ἡράκλειτος δὲ πάλιν παρεγγυᾷ ξεναγεῖσθαι ὑπὸ τῆς πίστεως οὕτω λέγων ⟨n.° 135⟩. καὶ πάλιν· «χρυσὸν .... ὀλίγον». εἰ δὲ ἐκεῖνοι ὀλίγων ἕνεκα ψηγμάτων πλεῖστον ὅσον ὑπομένουσι πόνον, καὶ μέντοι καὶ κίνδυνον, τίς οὕτως ἐστὶ τῶν θείων ἀνέραστος, ὡς τὴν περὶ τῆς ἀληθείας διαδρᾶναι διδασκαλίαν, μυριοπλάσιον ἔχουσαν κέρδος;
Clem. *Strom.* IV 4, 2 : «χρυσὸν διξήμενοι» φησὶν Ἡράκλειτος «γῆν ... ὀλίγον». οἱ δὲ τοῦ χρυσοῦ ὄντως γένους τὸ συγγενὲς μεταλλεύοντες εὑρήσουσι τὸ πολὺ ἐν ὀλίγῳ· εὑρήσει γὰρ τὸν συνήσοντα ἕνα ἡ γραφή.

Ⓥ διζόμενοι *Theodoreti* L S.

Ⓣ PUES ORO LOS QUE ANDAN BUSCÁNDOLO TIERRA EXCAVAN MUCHA Y ENCUENTRAN POCO.

Ⓒ La frase la transmite Teodoreto aparentemente del modo más literal (con el *gàr* de enlace explicativo con lo anterior) diciendo: “Pero también Heraclito a su vez invita a dejarse guiar por la fe, al decir así ⟨aquí n.° **135**, que es también de los citados por Clem.⟩. Y otra vez: ‘Pues de oro ... poco’. Pero si aquéllos por

mor de unas pocas raspaduras soportan tan grandísima fatiga, y aun por cierto que también peligro, ¿quién hay tan desenamorado de las cosas divinas como para escurrirse a la enseñanza sobre la verdad, que aporta ganancia de mil por uno?". Y con una ligera alteración entonces del comienzo, así San Clemente: "'Andando a busca de oro' dice Heraclito 'tierra ... poco'. Mas los que cavan minas de la clase que corresponde a la de aquello que es verdaderamente oro encontrarán el mucho en poco: pues al solo que entienda lo hallará la Escritura". Es decir que tanto Clemente como Teodoreto, que utilizan la frase para sacarle glosa alegórica cada uno a su manera, han ignorado, por accidente o por intención, que ya sin duda en el libro de Heraclito aparecía como ilustración de algo referente al verdadero entendimiento.

De qué era ello, ya se ha dicho en nota al fr. anterior que la probabilidad de que éste viniera inmediatamente tras él debe contarse como muy alta. Y así, tendríamos aquí la atemperación debida que, no sin una sombra de ironía, se aplica al anterior reconocimiento de la necesidad, para la aspiración a sabiduría, de la investigación científica, en el sentido preciso de que la observación y estudio de las múltiples cuestiones particulares se asemeja a la remoción de tierra y desbrozamiento encaminado a descubrir algunos mínimos vislumbres de aquello que está justamente oculto entre la balumba de los hechos y cuestiones particulares, que sería *tò sophón* 'lo sabio', lo cual implica el reconocimiento (que es verdadera inteligencia) de la razón o lenguaje que se manifiesta en todas las cosas y sus procesos. Así la observación directa y las ciencias especiales las acoge la razón como instrumentos negativos, de desbrozamiento, que sacudan y eliminen las ideas recibidas sobre las cosas, y así corrijan las creencias que la religión y la tradición tenían impuestas sobre ellas. Pero enseguida procederá a declarar más explícitamente que tampoco los estudios científicos (como tampoco los míticos) pueden llevar a ese descubrimiento de lo sabio. Y es este movimiento de la razón lo que me ofrece un enlace bien claro con los frs. sucesivos.

40 D-K **24**

ἮΙ ΔΉ ΠΟΛΥΜΑΘΊΗ ΝΌΟΝ ἜΧΕΙΝ
ΟὐΥ ΔΙΔΆΣΚΕΙ· ἩΣΊΟΔΟΝ ΓᾺΡ ἊΝ
ἘΔΊΔΑΞΕ ΚΑῚ ΠΥΘΑΓΌΡΗΝ ΑὖΤΊΣ
ΤΕ ΞΕΝΟΦΆΝΕΆ ΤΕ ΚΑῚ ἙΚΑΤΑῖΟΝ.

Ⓕ Diog. Laert. IX 1 : μεγαλόφρων δὲ γέγονε παρ' ὀντιναοῦν καὶ ὑπερόπτης, ὡς καὶ ἐκ τοῦ συγγράμματος αὐτοῦ δῆλον, ἐν ᾧ φησι «Πολυμαθίη .... Ἑκαταῖον». εἶναι γὰρ κτλ. ⟨n.° 25⟩ .
Athen. XIII 610 b : τοσαῦτα τοῦ Μυρτίλου ἑξῆς καταλέξαντος καὶ πάντων αὐτὸν ἐπὶ τῇ μνήμῃ θαυμασάντων, ὁ Κυνοῦλκος ἔφη· «'πουλυμαθημοσύνης, τῆς οὐ κενεώτερον οὐδέν' "Ιππων ἔφη ὁ ἄθεος, ἀλλὰ καὶ Ἡράκλειτος ὁ θεῖός φησι 'πουλυμαθίη .... διδἄσκει', καὶ ὁ Τίμων δὲ ἔφη 'ἐν δὲ πλατυσμὸς πουλυμαθημοσύνης, τῆς οὐ κενεώτερον ἄλλο'».
Clem. *Strom.* I 93 : κἂν τῷ Δημοδόκῳ, εἰ δὴ τοῦ Πλάτωνος τὸ σύγγραμμα, «μὴ οὐκ ᾖ τοῦτο φιλοσοφεῖν» λέγει «περὶ τὰς τέχνας κυπτάζοντα ζῆν οὐδὲ πολυμαθοῦντα, ἀλλ' ἄλλο τι, ἐπεὶ ἔγωγε ᾤμην καὶ ὄνειδος εἶναι» ⟨Plat. *Amat.* 137 b⟩. ᾔδει γάρ, οἶμαι, ὡς ἄρα «ἤδη πολυμαθίη .... διδάσκει» καθ' Ἡράκλειτον.
Iulian. *Orat.* VII 187 D : ... καὶ οὔτε βίβλους ἀνελίξαι δεῖ μυρίας· «πολυμαθία» γάρ, φασι, «νόον οὐ διδάσκει».
Procl. *In Tim.* I 102, 22 : τί γὰρ θαυμαστὸν ἡ τῶν γεγονότων γνῶσις; «πολυμαθείη νόον οὐ φύει» φησὶν ὁ γενναῖος Ἡράκλειτος.
Serenus *in Flor. Iohann. Dam.* II 116, 205 : Ἡράκλειτος μὲν ἔλεγε πολυμάθειαν νοῦν μὴ ἐμποιεῖν, Ἀνάξαρχος δὲ πολυμάθειαν κάρτα μὲν ὠφελεῖν, κάρτα δὲ βλάπτειν.
A. Gell. *Noct. Att. Praef.* 12 : Ego uero, cum illud Ephesii uiri summe nobilis uerbum cordi haberem, quod profecto ita est Πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει, ipse quidem *etc.*

Cfr. Democr. fr. B 64 D-K : πολλοὶ πολυμαθέες νοῦν οὐκ ἔχουσιν. Id. fr. 65 : πολυνοΐην, οὐ πολυμαθίην ἀσκέειν χρή.

Ⓥ ᾗ δὴ *Heraclito uindicans scribo* : ἤδη Clem. : *om. reliqui* πουλ- Athen. -θείη Procl. (-θειαν Ser.) ἔχειν Athen., Clem. : *om. reliqui* διδάσκει : φύει Procl. (ἐμποιεῖν Ser.) αὖτις δὲ Diog. F τε καὶ Diog. B P : καὶ F.

Ⓣ ELLO ES, EN FIN, QUE PLURISCIENCIA NO ENSEÑA A TENER SESO: QUE SE LO HABRÍA ENSEÑADO A HESÍODO Y TAMBIÉN A PITÁGORAS, Y ASIMISMO A JENÓFANES Y A HECATEO.

Ⓒ La primera frase del fr. se hizo sentencia muy frecuentada, como se ve por las múltiples citas, más o menos fieles a la forma con que la ofrecen los que mejor

podemos sospechar que la leían en el libro, Diógenes Laercio (que salta, sin embargo, el *échein* 'a tener') y San Clemente (de quien, en atención al habitual cuidado con que da otras citas, me permito sacar las partículas de comienzo de frase, que no aparecen en los demás, y que, desfiguradas en sus *MSS* bajo la forma *ḗdē* 'ya', solían secluir los editores); en cuanto a los demás, Ateneo la recuerda como citada en una conversación convivial por un tal Cinulco en medio de una de Hipón, 'Pluridisciplina, que nada más vano que ella', y otra de Timón (de quien v. © a n.° **20**) 'Y allí el dilatarse / de la pluridisciplina, que cosa más vana no hay otra', aunque los editores suelen dudar de que la primera pueda de veras atribuirse a Hipón de Samos (V *ante;* v. D-K I 38), al que, por cierto, siendo popularmente conocido como ateo, se contrapone ahí Heraclito como *theîos*; Juliano la da como proverbio divulgado, con un "dicen"; Proclo, en su comentario al *Timeo,* la introduce así: "Pues ¿qué tiene de maravilloso el conocimiento ⟨*gnôsis*⟩ de los hechos producidos ⟨*tôn gegonótōn*⟩?: 'plurisciencia no cría seso' dice el noble Heraclito"; el matemático Sereno (IV *post*) la da, nada literalmente, en pareja con otra de Anaxarco (IV *ante;* v. D-K II 72), 'Plurisciencia mucho aprovecha, y mucho daño hace', que Clem. cita también, más por extenso (v. D-K *ib.*); Aulo Gelio, en el Prefacio a sus *Noches áticas,* la recuerda así: "En cuanto a mí, teniendo en suma estima aquella sentencia del varón efesio de tan alto renombre, la cual, por cierto, es así 'Plurisciencia ... seso', yo desde luego..."; y San Clemente la relaciona con un pasaje que él dice del *Demódoco,* pero que aparece, con algunas variantes, en los *Enamorados* de Platón: "También en el Demódoco, si es que, en fin, es de Platón el escrito, 'No vaya a ser que sea el *philosopheîn*' dice 'un pasarse la vida metiendo la nariz por entre las técnicas y aprendiendo múltiples saberes, sino alguna otra cosa; que bien pensaba yo que eso era hasta deshonra': que es que sabía, creo yo, que, en suma, 'ello es, en fin, que plurisciencia ... seso', según Heraclito"; donde no puede menos Clemente de suponer que Platón debía conocer sentencia tan notoria. Y en efecto, de lo notoria que en su tiempo era son testimonio las dos máximas conservadas a nombre de Demócrito: "Muchos plurniscientes no tienen seso" y "Plurijuicio ⟨*polynoíēn*⟩, no plurisciencia, es lo que hay que ejercitar". Pero el único que da el pasaje entero es Diógenes Laercio, que lo inserta al comienzo de su *Vita,* que es por cierto (y esto es digno de mucha nota) el solo pasaje de ella en que ofrece una media docena de citas que tienen todas las trazas de proceder (por vía indirecta, sin duda) del libro de Heraclito, mientras que, al llegar a la sección de resumen de la doctrina, no va a poner más que unas cuantas opiniones físico-astrales que ni siquiera pienso que procedan de Heraclito; pero aquí, en la segunda frase de la *Vita,* dice: "Y era, al pie de cualquiera, hombre de alto genio y también despreciativo, como se desprende también de su propio escrito, donde dice 'Plurisciencia ... Hecateo'; pues dice que es ...", a lo que sigue la cita del fr. que aquí también ordenamos detrás de éste, y añade otro del mismo pasaje del libro (n.° **29**), para pasar a otras tres citas de partes más alejadas, según nuestra ordenación.

Por lo que toca a esa segunda parte de la cita, que sólo Diógenes nos conserva, la condena del estudio y saber de las cosas múltiples se centra en él, como se ve, en cuatro nombres, agrupados cuidadosamente de dos en dos, en los cuales estimo que quedan bien representadas las diversas maneras en que esa pluriscien-

cia venía rigiendo para la época de Heraclito (y, tomadas como símbolos, para cualquier época): Hesíodo representa el modo de saber —llamémoslo Genealogía— que establece en los mitos una ordenación en serie, de manera que esa sucesión lineal introduce ya una cierta ideación del Tiempo, y prepara por ende el advenimiento de las Ciencias propiamente dichas, que sobre esa ideación tratarán de establecer las relaciones causales entre los hechos y las cosas; frente a él, Pitágoras significa, en germen, la aparición de la Ciencia en su forma más avanzada siempre, la de una Física con lenguaje matemático, donde se trata de dar razón de la Realidad por medio de los números, y se consigue por tanto que la sospecha de la contradicción fundamental se diluya en una indagación interminable acerca de la medida de las relaciones entre los seres separados; en cuanto a Hecateo de Mileto, representa, con su Geografía y sus Genealogías, el origen (y símbolo) de las Ciencias de la Humanidad, en que la descripción empírica intenta remplazar a la tradición mítica y se funda, sobre todo, una Historia propiamente dicha, como racionalización o modo de dar razón (no en vano a estos primeros historiadores se les llamará *logopoioí* y *logográphoi* 'hacedores' o 'escritores de razones ⟨en prosa⟩') de los actos y avatares de los hombres; lo más chocante es la aparición del nombre de Jenófanes, que, salvo lo que de especulaciones físicas pudiera haber entre los hexámetros de sus *Sílloi* (o de su *Perì phýseōs*, si es que compuso un poema de este tipo), no parece que merezca figurar entre los científicos y polimatéticos, mientras que, en cambio, se demuestra, por los restos de sus versos (p.ej. fr. 23 D-K: "Un solo dios, el mayor entre los hombres y dioses") y por la fe que podamos dar (bastante, a mi entender) al tratadillo *De Melisso Xenophane Gorgia*, como un buen predecesor de Heraclito en cuanto a dejar hablar a través de él a la Razón contradictoria; tal vez era más compromisario de lo que digo entre creencias y verdad y de ahí se ganó esta condena a la falta de *nóos* junto con los otros, o tal vez se torció aquí el cálamo heraclitano, en el sentido de que escribiera más bien Heraclito que no la razón por él.

Pero, en junto, está bien clara la noción de la *polymathía* que aquí se considera incapaz de enseñar seso, e.e. de llevar al descubrimiento de la razón o lenguaje de las cosas: es la mitografía, genealogía, historia o ciencia física que, pese a su labor de investigación (recuérdese el fr. anterior) y aun precisamente por ella, respeta siempre demasiado, y consolida por lo tanto, las ideas o creencias acerca de la Realidad, en cuanto trata de dar razón (por ordenación o por medida) de las realidades separadas que la constituyen. Es frente a esta desviación de los saberes frente a lo que se pronuncia la frase siguiente, que así venía probablemente en el libro, como siguiendo a ésta se cita en el de Diógenes Laercio.

41 D-K **25**

⟨ἔστι⟩ γὰρ ἓν τὸ σοφὸν ἐπίστασθαι γνώμη, ὅ τ' ἔην κυβερνῆσαι πάντα διὰ πάντων.

Ⓕ Diog. L. IX 1, *post* n.° 24, *ante* n.° 29.

Loci uestigia subaudiuntur apud Plut. *De Is.* 76, 382 b : ἡ δὲ ζῶσα καὶ βλέπουσα καὶ κινήσεως ἀρχὴν ἐξ ἑαυτῆς ἔχουσα καὶ γνῶσιν οἰκείων καὶ ἀλλοτρίων φύσις κάλλους τ' ἔσπακεν ἀπορροὴν καὶ μοῖραν ἐκ τοῦ φρονοῦντος ὅπως κυβερνᾶται ⟨αὐτὸ⟩ τό τε σύμπαν καθ' Ἡράκλειτον.
Item in Cleanth. *Hymn. Iou.* 30 : ἣν ⟨*scil.* ἀπειροσύνην⟩ σύ, πάτερ, σκέδασον ψυχῆς ἄπο, δὸς δὲ κυρῆσαι γνώμης, ᾗ πίσυνος σὺ δίκης μέτα πάντα κυβερνᾷς.
Et in Ps-Lino *apud* Stob. I 119, 9 : ὥς κατ' ἔριν συνάπαντα κυβερνᾶται διὰ παντός.

Ⓥ γνώμην *Accusatiuum Heraclito interpretes huc usque dabant, qui ad Diogenis in Infinitiuum redactionem pertinet; dubium uero uidetur rectene Plut. ipse locum legerit; Cleanthes quidem* γνώμην *homini bene intelligenti simul ac Deo tribuit* ὅ τ' ἔην κυβερνῆσαι *(possis* τό τ' *restituere) scribo* : ὁτέη κυβερνῆσαι P : ὅτε ἧ κ. B : ὅτι ενκυβερνῆσαι F : ὁτέη (*i.e.* ἥτις) ἐκυβέρνησε Diels : ᾗ κυβερνᾶται Bywater : ὅπη (*uel* ὅκη) κυβερνᾶται Gigon, Walzer (ὅκη *et* Kahn) : ἐτεῇ· κυβερνῆσαι Reinhardt, Mazzantini.

In Plutarchi textum: κάλλους Papabasiliu (*Cfr.* Plat. *Phaedr.* 251b) : ἄλλως *codd.;* ὅτῳ *pro* ὅπως *coniciebat* Merkland; ⟨αὐτὸ⟩ *ex haplographia quadam restauro* : τό [τε] (Bentley) *edd. malunt.*

Ⓣ que es BUEN JUICIO SABER DE LO INTELIGENTE SOLO, Y AQUELLO QUE ERA GOBERNAR TODAS LAS COSAS POR MEDIO DE TODAS.

Ⓒ Da Diógenes Laercio el paso inmediatamente tras la cita del n.° **24**, de manera que es posible que en el libro estuviese a continuación o muy cercana, y en todo caso contraponiendo a la *polymathíē,* que no da seso *(nóon),* lo que es buen juicio o recto acuerdo *(gnṓmē),* que consiste en saber de o entender en *(epístas-*

thai) una sola cosa, lo de veras inteligente, o sea la inteligencia que regía todo el proceso de las cosas por la contradicción entre ellas mismas. Para entender así el paso, he tenido que apartarme, como se ve en ⓥ, de la creencia que ha poseído a los editores y estudiosos de que *gnómēn* fuera el Compl. de *epístasthai* (pero entiendo que su caso Ac. sólo se debe a que Diógenes ha citado con reducción de la frase a Or. de Inf.), y fuera Antecedente de la oscura forma de Relativo que le sigue, de modo que interpretaban más o menos de este modo: "Lo único inteligente *(sophón)* es saber del juicio, cualquiera que fuese, que gobernó" (Diels, con una forma más que dudosa del Rel. generalizante, *hotéē*) o "por el que se gobiernan" (Bywater y otros, tomando el *kybernâtai* de las referencias de Plutarco y Pseudo-Lino). Ello es que, aparte de lo impropio de que a *lógos* se aluda con *gnómē* 'acto de juicio' o 'modo sensato de pensar' y lo muy propio de que se le llame *tó sophón* 'lo inteligente' o 'lo astuto' o 'lo sabio' (como en **39**, **40**, **41**), por otro lado, bien se ve que lo que claramente se opone a la multiplicidad de objetos de estudio de la *polymathíē* es el objeto único del que hay que saber *(hèn tò sophón)* y que es al mismo tiempo el agente de ordenación de las cosas todas: es el centrarse en saber de eso solo a lo que se declara buen juicio, *gnómē,* que por tanto corresponde aproximadamente al *nóon* del que en el n.° **24** se dice que no lo proporciona la *polymathíē.* Cierto que con mi lectura, que apenas altera el texto transmitido en los *MSS* de Diógenes (con una significativa variante del F, que a menudo ofrece errores, a veces de oído, reveladores), queda alguna extrañeza morfo-sintáctica, sobre todo en el tramo *hó t' éēn* en cuanto a la forma del Relativo (pero pienso que es posible para el jonio de Heraclito o sustituible por el neutro normal *tó t',* si no hay que pensar en un paso al masc. que puede ser en jonio) y en cuanto al pasado *éēn* 'era' o 'fue' (pero hay una tendencia peculiar del Impf. *ên,* también en usos áticos, a usarse para enunciar un hecho general que se ofrece en el texto como constatándose a partir de consideraciones anteriores: aquí sugeriría algo como "el entender de lo solo inteligente lleva a reconocer lo que era o quería decir 'gobernar todas las cosas por medio de todas'"), de manera que no bastan esas extrañezas para rehusar la lectura y buscar otras alteraciones en la transmisión, como en la propuesta de Reinhardt ("...entender buen juicio de verdad: gobernar...") o en otras que se han hecho.

Por lo demás, es notable la precisión con que aquí se formula lo que se recomienda como buen juicio o modo de pensar, frente a los saberes de las Ciencias (y de los mitos): es un saber en ejercicio *(epístasthai),* un hacerse práctico en entender lo inteligente, con lo que se predica una identificación del entendimiento o raciocinio de los hombres con el entendimiento o raciocinio que está de hecho y en ejercicio ahí fuera, en las cosas mismas, identificación que estorban los saberes o creencias particulares sobre las diversas cosas, que tienen, por el contrario, que fundarse en una separación entre el sujeto del saber (el creyente o científico y sus opiniones) y sus objetos (las cosas o conjuntos de cosas separados), ocultándose a la evidencia de que los sujetos son también objetos por lo mismo que los objetos (la razón de los procesos de las cosas) son sujetos. Es por esa coincidencia de la propia inteligencia con la inteligencia general como se da el descubrimiento de que esa inteligencia no era otra cosa que la lógica con que las formas y procesos de las cosas están regidos, condicionados, producidos, los unos por los

otros, pero todos por todos (lo que incluye 'cada uno por todos los demás y por sí mismo', sin que quepa sin embargo una verdadera distinción entre 'sí mismo' y 'los demás'), al contrario que las creencias o saberes científicos (y míticos), que están obligados a renunciar a la generalidad y a delimitar sus ideas de conexiones entre las cosas, causales o meramente genealógicas o estructurales, a una parte o clase de entre ellas, de las cuales proceden a establecer explicaciones mutuas, por otras formas de relación o, en la perfección de su progreso, por relación causal; sólo que esa parcialidad o selección del dominio de las relaciones es lo que nos ciega a la razón de las razones todas, y la verdad de una relación en un dominio (científico, por ejemplo) es lo que constituye su falsedad para la razón.

*129 D-K **26**

ΠΥΘΑΓΟΡΗΣ ΜΝΗΣΑΡΧΟΥ ἹΣΤΟΡΙΗΝ ἬΣΚΗΣΕΝ ἈΝΘΡΩΠΩΝ ΜΑΛΙΣΤΑ ΠΑΝΤΩΝ, ΚΑῚ ἘΚΛΕΞΑΜΕΝΟΣ ΤΑΥΤΑΣ ΤᾺΣ ΣΥΓΓΡΑΦᾺΣ ἘΠΟΙΗΣΑΤΟ ἙΩΥΤΟΥ͂ ΣΟΦΙΗΝ, ΠΟΛΥΜΑΘΙΗΝ, ΚΑΚΟΤΕΧΝΙΗΝ.

Ⓕ Diog. L. VIII 6 : ἔνιοι μὲν οὖν Πυθαγόραν μηδὲ ἓν καταλιπεῖν σύγγραμμά φασιν, διαπαίζοντες· Ἡράκλειτος γοῦν ὁ φυσικὸς μονονουχὶ κέκραγε καί φησιν· «Πυθαγόρης .... κακοτεχνίην». οὕτω δ' εἶπεν, ἐπειδήπερ ἐναρχόμενος ὁ Πυθαγόρας τοῦ φυσικοῦ συγγράμματος λέγει ὧδε· «οὐ μὰ τὸν ἀέρα, τὸν ἀναπνέω, οὐ μὰ τὸ ὕδωρ, τὸ πίνω, οὔ κοτ' οἴσω ψόγον περὶ τοῦ λόγου τοῦδε». γέγραπται δὲ τῷ Πυθαγόρᾳ συγγράμματα τρία, 'Παιδευτικόν', 'Πολιτικὸν', 'Φυσικόν'.

Aliquid ex hoc loco resonat in uersibus Ionis *apud* Diog. L. I 120 (=36 B 4 D-K) : *εἴπερ Πυθαγὄρης ἐτύμως ὁ σοφὸς περὶ πάντων ἀνθρώπων γνώμας εἶδε καὶ ἐξέμαθεν.*

Ⓥ πυθαγόρης P : -γόρας F : -γόροις B ἱστορεῖν ἴσχυσεν F ἐκ-

λεξ. τ. τ. συγγρ. *damnabat* Th. Gomperz, ταύτας τ. συγγρ. Zeller, καὶ ἐκλ. τ. τ. συγγρ. *Diogeni tribuebat* Corssen, ἐκδεξάμενος *corrigebat* Wilamowitz, *quippe quos fefellerat* σοφίην πολυμαθίην κακοτεχνίην *illusoria nomina trium librorum esse, quos nullos Pythagoram scripsisse ita per iocum asserere Heraclitum Diogenes subintelligebat. Planius quidem legeretur si* ταύτης τάσδε συγγραφάς *scriberes* ἐποίησεν F ἑωυτοῦ P[2] : ἑαυτοῦ B P[1] F πολυμαθίην B : -μαθείην P F.

Ad Diogenis textum: οὖν *om.* B F διαπέζοντες B : διαπεσόντες Reiske κοτ' οἴσω Diels : κατοίσω *codd.*

Ⓣ PITÁGORAS EL DE MNESARCO SE EJERCITÓ EN INVESTIGACIÓN MÁS QUE NINGUNO DE LOS HOMBRES TODOS, Y TAMBIÉN, ESCOGIENDO ⟨DE SUS RESULTADOS⟩, SE PREPARÓ ESTOS LIBROS A SU PROPIO NOMBRE: 'INTELIGENCIA', 'PLURISCIENCIA', 'MALAMAÑA'.

Ⓒ La cita de Diógenes Laercio les había resultado muy sospechosa a los estudiosos (D-K recluyen el fr. a los dudosos), sobre todo porque, entendiendo que Heraclito decía en serio "habiendo escogido esos libros", y pensando ellos razonablemente que Pitágoras no dejó libro ninguno ni debía decir lo contrario testimonio tan antiguo como el de Heraclito, concluían que al menos la parte de las *syngraphás* o libros debía de ser una falsificación o, según Corssen, pertenecer (dificultosamente) al contexto de Diógenes; pero olvidaban que éste introduce su cita del siguiente modo en su *Vida* de Pitágoras: "Algunos pués dicen que Pitágoras no dejó ningún escrito compuesto ⟨*sýngramma,* libro⟩, comentándolo en son de broma ⟨*diapaízontes*⟩: concretamente, Heraclito el *physikós* poco menos que pega un grito y dice 'Pitágoras ... malamaña'. Y así lo dice, en vista de que, al dar comienzo Pitágoras al tratado ⟨*sýngramma*⟩ Físico, se expresa así: 'No, a fe del aire que respiro, no, a fe del agua que bebo, jamás recibiré reproche a propósito de esta razón'; pero quedan escritos de Pitágoras tres libros, Educativo, Político, Físico ⟨*Paideutikón, Politikón, Physikón*⟩". Es claro pués que lo de comentar en broma la falta de escrituras de Pitágoras lo atribuye Diógenes (por medio del *goûn* 'concretamente', 'por ejemplo') a la frase de Heraclito que va a citar, ya que, al llamar éste en burla libros de Pitágoras a las condiciones de viciosa ciencia que dejó en herencia a su escuela, y hacer títulos de libros imaginarios 'Inteligencia' (con el valor más bien de 'Intelectualidad'), 'Plurisciencia' y 'Malamaña' *('Sophíē', 'Polymathíē', 'Kakotechníē'),* entendía Diógenes razonablemente que en ello se implicaba la afirmación por parte de Heraclito de que Pitágoras no había escrito ningún libro, a lo que pasa Diógenes a oponer su propia creencia de que había dejado tres, con tres títulos serios (que corresponden, por cierto, a una posterior, estoica por ejemplo, división del saber en Técnicas educativas, como Lógica, Gra-

mática o Música, Oratoria política y Ciencia). Ello es que con la interpretación que doy (con la que el *eklexámenos* 'habiendo escogido' no tiene por Compl. 'libros', sino algo de la investigación *historíēn* antes mencionada) el texto puede leerse sin enmiendas ni sospechas.

Viene con él Heraclito a reconocer en Pitágoras el caso sumo de investigador y de *sophós* 'intelectual', con análoga resonancia despectiva a la que puede tener entre nosotros la palabra; y algo de ello resuena en unos versos de Ión de Quíos (por mediados de V *ante*) que conserva Diógenes Laercio en otro sitio, y que dicen, refiriéndose a Ferécides: "Así él, por alto valor distinguido y por honra, / vida tras fallecer goza en espíritu aún, // si es que en verdad Pitágoras, el sobre todos los hombres / inteligente, a saber bien acertó y a aprender". Como tal *sophós* (algo cercano ya a los sofistas de poco después de Heraclito), había de tener que ver, por un lado, con las artes retóricas del *lógos* o discurso o razonamiento, de lo que en el fr. siguiente oiremos todavía referencia; pero, por otro lado (y es esto lo que para la posteridad ha quedado más bien ligado al nombre de Pitágoras), está tomado como investigador científico, y me parece claro que en este pasaje usa Heraclito la figura de Pitágoras como la del, por antonomasia, hombre de Ciencia a la moderna (como Hesíodo será, por excelencia, el hombre de saber al viejo modo genealógico), en el sentido de 'aquél que, por reconocimiento de las realidades múltiples y consiguiente medición de la Realidad, preferiblemente por razón aritmética, racionalizándola, cree saber lo que es' (*cfr.* lo que dice Don Sem Tob *Glosas* 2597-2612 de que del mundo no se sabe más cosas que el nombre que le hemos puesto salvo algunos cómputos relativos de los movimientos: "e ningunt sabidor / no l' sopo nombre çierto, / si non que contador / es de su meçimiento: // peones que camino / uno anda, en quanto / tienpo el otro vino, / gran jornada dos tanto, // él el tienpo lo cuenta, / que el un meçimiento / a el dos tanto monta / que el otro, por çierto"), y es por tanto Pitágoras aquí el representante de la Ciencia sin más, o Plurisciencia, que, al racionalizar o aplicar un *lógos* a las cosas y sus movimientos, oculta el *lógos* o razón contradictoria que las constituye, en cuanto que presenta la contradicción como harmonía; y así, pese a las antes reconocida necesidad de la múltiple investigación (n.° 22), se revela la Ciencia positiva, no menos que la Retórica, como instrumento de engaño para los hombres, y ligada por tanto inmediatamente con la *Kakotechníē* o Malamaña.

81 D-K **27**

a) Πυθαγόραν τὸν εὑράμενον τὰ τῶν ΚΟΠΊΔΩΝ εἶναι.

b) ΚΟΠΊΔΩΝ ἘΣΤῚΝ ἈΡΧΗΓΌΣ.

Ⓕ a) *Schol. in* Eur. *Hec.* 131 : κοπίδας τε καὶ τὰς τῶν λόγων τέχνας ἄλλοι τε καὶ ὁ Τίμαιος οὕτως γράφει· «ὥστε καὶ φαίνεσθαι μὴ τὸν Πυθαγόραν εὑράμενον τῶν ἀληθινῶν κοπἴδων, μηδὲ τὸν ὑφ' Ἡρακλείτου κατηγορούμενον, ἀλλ' αὐτὸν τὸν Ἡράκλειτον εἶναι τὸν ἀλαζονευόμενον». *Et de* Timaeo *descripsit* Etym. Gud. *s.u.* 'κοπίς' : μὴ τὸν Πυθαγόραν εὕρομεν ὄντων ἀληθινῶν κοπίδων, *itidem* Etym. Magn. *s.u.* 'κοπίς' : καὶ τὰς τῶν λόγων τέχνας κοπίδας ἔλεγον· μὴ τὸν Πυθαγὄραν εὕρομεν ὄντα ἀληθινῶν κοπίδων.

b) Philod. *Rhet.* I cols. 57, 62 (*e* Diog. Babylonio) : τὰ μὲν γὰρ οὐθὲν εὐφυὲς προσφέρεται πρὸς ἀπάτην μεμηχανημένον, ἡ δὲ τῶν ῥητόρων εἰσαγωγὴ πάντα τὰ θεωρήματα πρὸς τοῦτ' ἔχει τείνοντα καὶ, κατὰ τὸν Ἡράκλειτον, κοπίδων ἐστὶν ἀρχηγός.

Cfr. Hesych. : κοπίζειν· ψεύδεσθαι.

Ⓥ πυθαγόραν τὄν εὑράμενον τὰ τῶν *scribo* : τὸν πυθαγόραν εὑράμενον τῶν Schol. : τὸν πυθ. εὕρομεν ὄντα Ety. Magn. : τὄν πυθ. εὕρεμεν ὄντων Etym. Gud. : τὸν πυθ. εὑρετὴν ὄντα τῶν Hemsterhuys, *edd.* : τὸν πυθ. εὑρετὴν ὄντα ἀληθινόν Schwartz : τὸν πυθ. ἀρξάμενον τῶν *olim* Diels ⟨Πυθαγόρας⟩ κοπίδων ἀρχηγός Marcovich.

Cum et Timaeus et Philodemus unum eundemque locum neglegenter referre uideantur, sic Heracliti sententiam, post n.° 26 continuatam, libenter restituerim:

ΚΑῚ ΕὝΡΕΤΟ ΤᾺ ΤΩ͂Ν ΚΟΠΊΔΩΝ ἈΡΧΗΓΌΣ.

Ad scholi textum: ⟨ ἔλεγον⟩ ἄλλοι .... γράφων Schwartz γράφει M : γράφωσιν A.
Ad Philodemi: προσφέρεται col. 57 : ἔχει col. 62.

Ⓣ a) ... que fue PITÁGORAS el que inventó lo DE LOS TRINCHETES ⟨o CORTES RETÓRICOS DE EFECTO⟩. b) ... es INICIADOR DE LOS TRINCHETES. ⟨*Puede restituirse el texto de Heraclito, como viniendo a continuación del n.° **26**, del siguiente modo:*⟩ Y TAMBIÉN INVENTÓ LO DE LOS TRINCHETES, INICIADOR ⟨EN ELLO⟩.

© A través de algunas citas poco fidedignas, se deja ver que había en el libro una referencia a las *kopídes*, un truco retórico, cuyo nombre traduzco con 'trinchetes' por tratarse igualmente en griego de una palabra inusitada, al menos en los escritores más recientes, por ser un claro derivado de *kóptō* 'cortar' y por provenir de algún vocabulario artesanal, pero de cuyo significado apenas podemos más que conjeturar que debía de referirse a algún efecto impresivo conseguido por cuidado del corte de fin de frase o tratamiento de la cláusula; y que la invención de tal truco se la atribuía Heraclito a Pitágoras. Lo que esas citas dicen es como sigue: un escolio a la *Hécuba* de Eurípides contiene a su vez una cita de Timeo (se supone que el historiador, de finales del IV *ante,* pero no está excluido que sea de Timeo Locro, el pitagórico, de I *post*), el mismo pasaje del que aparecen copias abreviadas, y con variantes importantes, en dos compilaciones lexicográficas tardías, con ayuda de las cuales se puede restituir así la cita de Timeo en el escolio: "Y trinchetes llamaba también a las artes de los discursos, entre otros, Timeo, escribiendo así: 'De modo que aun se ve que no es Pitágoras el que inventó lo de los trinchetes propiamente dichos, ni al que Heraclito acusa de ello, sino que lo fue Heraclito mismo, el vano despotricador'". Por otra parte, en el tratado de Retórica de Filodemo el epicúreo (I *ante*) encontramos, tomado, al parecer, de Diógenes de Babilonia el estoico (s. II *ante*), este pasaje: "Pues, de un lado, cosa ninguna biennacida se aplica armada de maquinaciones al engaño; y por otro, la iniciación de los maestros de retórica tiene todos sus principios dirigidos a ese fin, y es, según las palabras de Heraclito, iniciadora de trinchetes". Así que en ninguno de los dos textos está inmediatamente dicho que Heraclito atribuyera a Pitágoras esa invención retórica; pero cabe pensar que en Timeo lo de "no es Pitágoras ... ni al que" sea figura retórica para referirse dos veces a Pitágoras, la segunda queriendo decir "ni a Pitágoras tal como Heraclito lo acusa de ello», y que Filodemo tomara, para aplicarla a la *eisagōgḗ* o iniciación retórica la locución "iniciador de trinchetes" que en el libro de Heraclito estaría aplicada a Pitágoras. Con lo cual puede razonablemente reconstruirse así el texto heraclitano: "y también inventó lo de los trinchetes, siendo su iniciador"; y esto bien podría estar escrito inmediatamente tras el n.° **26**, como cerrando la acusación de la plurisciencia de ser un procedimiento o "malamaña" para el engaño de los hombres con esta otra de desarrollar técnicas verbales, oratorias, destinadas igualmente al engaño (ya el glosario de Hesiquio explica el verbo *kopízein* con *pseúdesthai* 'engañar'); que a Pitágoras así se le atribuya un ejercicio de artes verbales, sea en el sentido de la elocución, sea en el de la argumentación, no está ciertamente apoyado por otros testimonios fidedignos, ni menos de la antigüedad del de Heraclito (si bien lo que a él pueda en general atribuírsele, fuera del Número, las reglas de abstinencia y la metempsicosis, es un mar de dudas para los estudiosos), pero tampoco tiene por qué extrañarnos demasiado que ciertas reglas (retóricas *avant la lettre*), ya para la predicación de la doctrina, ya para la demostración cortante de los principios, se hubieran puesto en uso en su escuela.

Es, en todo caso, congruente que Heraclito añada a sus críticas de la Ciencia (representada en Pitágoras) otra de los recursos de lenguaje dedicados a imponer convicción o persuadir de doctrinas positivas; como es también congruente que, más tarde, Timeo malévolamente pueda volver la acusación contra el propio He-

raclito: para el trance en que una Ciencia positiva (y una escritura en prosa) están empezando a instituirse, y con ella la fijación del pensamiento en ideas, es natural que se hiciese muy viva la atención y conciencia de la razón sobre sí misma y sus poderes, una vuelta del lenguaje sobre sí mismo, sus recursos, sus efectos en las almas; y tanto más natural que, siendo cualquier táctica de persuasión o imposición de ideas lo más opuesto de la lógica heraclitana, donde trata de hablar la razón misma (que de todos modos habla en las relaciones entre las cosas y entre los hombres) para denunciar su propia contradicción, ley que constituye la realidad, se considerasen con especial repugnancia los asomos de uso del lenguaje o razón por los hombres y los consiguientes trucos retóricos de impresión y persuasión, que, al usar del lenguaje, impiden que el lenguaje hable. La oposición entre lógica viva (lenguaje que se va descubriendo a sí mismo según habla) y aparato retórico (lenguaje que somete su curso a un fin preconcebido), oposición que Timeo en su frase se complacería en desconocer, había de ser por fuerza vital para el pensamiento que tratamos de oír a través de los restos de este libro.

28

95 D-K

ΚΡΎΠΤΕΙΝ ἈΜΑΘΊΗΝ ΚΡΈΣΣΟΝ Ἢ ἘΣ ΤῸ ΜΈΣΟΝ ΦΈΡΕΙΝ.

Ⓕ Stob. *Flor.* III 1, 175, *post* n.º 40.

Eundem locum memoriter repetitum reddere saepe uidetur Plut. *An uirt. doc. poss.* 2, 439 d : ἀλλ' ὅμως οὔτ' ἂν ἱστὸν οὔτε βιβλίον ἢ λύραν ὁ μὴ μαθὼν μεταχειρίσαιτο, καίπερ εἰς οὐδὲν μέγα βλαβησόμενος, ἀλλ' αἰδεῖται γενέσθαι καταγέλαστος· ἀμαθίην γὰρ Ἡράκλειτός φησι κρύπτειν ἄμεινον. *De aud.* 12, 43 d : τάχα μὲν γὰρ οὐδ' ἀμαθίην κρύπτειν ἄμεινον, ὥς φησιν Ἡράκλειτος, ἀλλ' ἐς μέσον τιθέναι καὶ θεραπεύειν. *Symp.* III 1, 644 f : Σιμωνίδης ὁ ποιητὴς .... ἔν τινι πότῳ ξένον ἰδὼν κατακείμενον σιωπῇ καὶ μηδενὶ διαλεγόμενον, «ὦ ἄνθρωπ'», εἶπεν «εἰ μὲν ἠλίθιος εἶ, σοφὸν πρᾶγμα ποιεῖς· εἰ δὲ σοφός, ἠλίθιον. ἀμαθίην γὰρ ἄμεινον, ὥς φησιν Ἡράκλειτος, κρύπτειν· ἔργον δ' ἐν ἀνέσει καὶ παρ' οἶνον ⟨ξ 464⟩» .... διὸ καὶ Πλάτων ⟨*Legg.* 650 a⟩ ἐν οἴνῳ μάλιστα καθορᾶσθαι τὰ ἤθη τῶν πολλῶν νομίζει. Idem (*de opusculo deperdito* "Ὅτι καὶ γυναῖκα παιδευτέον') *apud* Stob. *Flor.* III 18, 31 : ἀμαθίην, ὥς φησιν Ἡράκλειτος, καὶ ἄλλως κρύπτειν ἔργον ἐστίν, ἐν οἴνῳ δὲ χαλεπώτερον· καὶ Πλάτων δέ φησιν ἐν οἴνῳ τὰ ἤθη φανερὰ γίγνεσθαι.

Ⓥ *Trimetrum fort. Scythini iure Bywater suspicabatur.*

Ad Stob. III 18 locum: ἀμαθίαν S A ἔθη M[d].

Ⓣ ESCONDER LA IGNORANCIA VALE MÁS QUE SACARLA AL MEDIO.

Ⓒ Confío en que la cita del *Florilegio* de Estobeo, que en general y en las otras sentencias que nos da bajo el nombre de Heraclito se muestra fidedigno, debe ser literal; Plutarco, que en cuatro de sus opúsculos recuerda la frase, parece tenerla aprendida de memoria y asimilada a su manera, en dos de ellos enlazándola además con el pasaje de las *Leyes* de Platón (final del libro I, 648-650 y comienzo del II) en que se recomienda el vino y la fiesta como piedra de toque con que se dan a conocer los vicios de las almas desenfrenadas; y ello parece haber condicionado la interpretación de la frase en la memoria de Plutarco: en el *Si la virtud puede enseñarse* dice: "Mas sin embargo, ni un telar ni un libro ni una lira va a ponerse a manejarlos el que no lo haya aprendido, aun cuando no haya de sufrir por ello mayor daño, pero le retrae el temor de quedar en ridículo: 'pues la ignorancia' dice Heraclito 'es mejor esconderla'"; en el *Del oír:* "Pues tal vez tampoco esconder la ignorancia es mejor, como dice Heraclito, sino ponerla en medio ⟨donde resuena tergiversada la segunda parte de la frase, que en las otras citas de Plutarco no aparece⟩ y remediarla"; en sus *Symposiaká* o *Conversaciones conviviales* recuerda el dicho de Simónides a un convidado silencioso: "'Si eres necio, sabiamente haces; pero si sabio, neciamente'"; a lo que añade sin más, como si lo pusiera todavía, un tanto anacrónicamente, en boca de Simónides: "'Pues la ignorancia es mejor, como dice Heraclito, esconderla; pero trabajo es ello en medio de la relajación y con el vino'"; y sigue más adelante: "Por lo cual también juzga que es en el vino donde más hay que observar los caracteres de los más"; y en un fragmento que nos conserva Estobeo del perdido *Que también a la mujer hay que educarla* dice, mezclando ya decididamente a Heraclito con Platón: "La ignorancia, como dice Heraclito, es también trabajo en otras ocasiones ocultarla, pero en el vino es lo más difícil; y también Platón dice que en el vino los caracteres se revelan claramente". Sospecha, en fin, sobre la procedencia de la fórmula del libro de Heraclito induce el hecho de que, como hizo notar Bywater y Marcovich recoge, constituya un trímetro yámbico, que así habría acaso que atribuir a Escítino de Teos, de cuya versificación de la razón heraclitana v. Prolegómenos; podría, sin embargo, tratarse de una reformulación de una frase que hubiera en el libro no muy diferente.

Pero aun ateniéndonos a la formulación del *Florilegio,* que es la que vierto en Ⓣ, y a pesar de que estimo muy probable que la frase tocante a la ignorancia *(amathíē)* viniera en el libro en este contexto en que se está criticando la *polymathíē,* no acabo de decidir con certeza si hay que entenderla escrita a lo derecho, como si de Pitágoras y demás pluriscientes se dijera "Esa *polymathíē,* que es en

verdad una *amathíē,* más vale que se la guarden y no la pongan al descubierto con la proclamación de sus doctrinas", o si más bien debería leerse más retorcidamente, como si, entendiendo que la plurisciencia es un medio de disimular la ignorancia (en el sentido de 'irracionalidad'), se hubiera sugerido casi como por cita implícita en boca de los pitagóricos y sabedores en general "Más cuenta nos tiene esconder la ignorancia detrás de la plurisciencia que no dejarla aparecer al descubierto". La dificultad para decidir está, como se ve, en que con ambas interpretaciones el pasaje encuentra buena ilación en el contexto en que lo pongo, cerrando la crítica de la Ciencia, que "no enseña a tener juicio" y es por ello una ignorancia, en el sentido de 'desentendimiento de razón', y dando paso a la crítica paralela del otro modo de irracionalidad o creer saber, que es el de los poetas y mitógrafos.

29

42 D-K

τόν γε Ὅμηρον ἄξιον ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι, καὶ Ἀρχίλοχον ὁμοίως.

Ⓕ Diog. L. IX 1 *post* n.° 25 : τόν γε Ὅμηρον ἔφασκεν ἄξιον .... ὁμοίως.

Ⓥ γε B P[1] F : τε P[2] *edd.*

Ⓣ que lo que es Homero, se merecía que se le arrojase de los concursos y se le apalease, y también Arquíloco lo mismo.

Ⓒ La frase, que transmite Diógenes Laercio, al comienzo de la *Vita,* tras aquélla (n.° 25) de que "buen juicio es entender de una sola cosa", está tal vez algo

alterada, aunque sólo sea por su reducción a cita por estilo indirecto (pues, por lo demás, la traza de la frase es bien heraclitana), pero en todo caso corresponde bien al paso que reconstruimos, donde, tras haberse desarrollado con la crítica de la Ciencia (Pitágoras) la primera parte de la condena enunciada en n.º **24** del saber de las múltiples cosas como incapaz de dar juicio (entendimiento de la razón que las rige todas), se pasa a la segunda parte, que es la tocante a los poetas.

En cuanto a Homero, su violenta condena como fuente de saberes engañosos (más considerada será la de Platón *Resp.* X 598-608 y promovida ciertamente por muy otros motivos) se justifica con el ejemplo que en el fr. siguiente se nos ha conservado por fortuna, y que viene a centrarse en el desconocimiento de la ley lógica de la contradicción; por lo que toca a Arquíloco, no nos permiten los restos de sus versos rastrear las formulaciones que más hubieran podido motivar la condena de razón: no será, por cierto, un verso como el del fr. 38 Diehl, en que se proclama (como ya en la *Ilíada* Σ 309) lo imparcial, o común a uno y otro contendiente, del dios de la guerra, "Que es en verdad a los hombres Enialio dios común", de modo que el *xynón* podría entenderse como 'común' en el sentido heraclitano (v. n.º **44**); ni la proclamación del vayvén o *rythmós* de la suerte que rige la vida humana en fr. 67, ni tampoco la irónica alabanza (fr. 84) de Zeus como profeta, que al mismo tiempo tiene en sus manos el cumplimiento de la profecía, parecen tan ajenos a los tonos con que habla razón en este libro; y únicamente cuando en el fr. 68 se dice que los hombres "tales pensamientos tienen cuales son los hechos con los que topan", podría sentirse la fórmula enfrentada con la que ya en el n.º **11** hemos leído, enfrentamiento, por otra parte, que no dejaría de ser él mismo una contradicción lógica en que *lógos* mismo se manifestaría en acto.

Pero, sea lo que sea lo que en las formulaciones particulares de Arquíloco o en las de Homero podía invitar a la razón a elegirlos como cabezas de condenación (y más veremos todavía con respecto a Hesíodo en n.os **31** y **32**), ya se entiende que la crítica lo es de la poesía en general, tanto épica como epódica, en cuanto que razón descubre también en ella, como en la Ciencia, aunque de otro modo, la presencia de un creer saber, un aliento de la *idíē phrónēsis,* que hace estorbo con su parcialidad y positividad al descubrimiento de la voz de razón en los sucesos y procesos de las cosas, y que no por manifestarse por medio de mitos y fantasías (atiéndase además a lo que en la Parte Tercera o sobre Religión oiremos, n.os **124** y **125**, en contra de saberes típicamente irracionales como los de adivinos, místicos y bacantes) ha de ser menos estorbo que la creencia de saber propia de las Ciencias, sino acaso, por el halago mismo de los procedimientos poéticos, cautivar mejor al entendimiento en las prisiones de ideas que pretenden aparecer sólo como imágenes y mitos.

30 9a=A 22 D-K

μέμφεται τῷ Ὁμήρῳ εἰπόντι «ὡς ἔρις ἔκ τε θεῶν ἔκ τ' ἀνθρώπων ἀπόλοιτο»· οἰχήσεσθαι γὰρ πάντα.

Ⓕ Simpl. *in Cat.* 412, 22 : οὐ συγχωρήσουσι δὲ ὅσοι τἀναντία ἀρχὰς ἔθεντο, οἵ τε ἄλλοι καὶ οἱ Ἡρακλείτειοι· εἰ γὰρ τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων ἐπιλείψει, οἴχοιτο ἂν πάντα ἀφανισθέντα. διὸ καὶ μέμφεται τῷ Ὁμήρῳ Ἡράκλειτος εἰπόντι .... οἰχήσεσθαι γάρ φησι πάντα.
Arstt. *Eth. Eud.* H 1, 1235 a : καὶ Ἡράκλειτος ἐπιτιμᾷ τῷ ποιήσαντι ⟨Σ 107⟩ «ὡς ἔρις ἔκ τε θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἀπόλοιτο»· οὐ γὰρ ἂν εἶναι ἁρμονίαν μὴ ὄντος ὀξέος καὶ βαρέος, οὐδὲ τὰ ζῷα ἄνευ θήλεως καὶ ἄρρενος ἐναντίων ὄντων.
Plut. *De Is.* 48, 370 d : καὶ τὸν μὲν Ὅμηρον εὐχόμενον ἔκ τε θεῶν ἔριν ἔκ τ' ἀνθρώπων ἀπολέσθαι λανθάνειν φησὶ τῇ πάντων γενέσει καταρώμενον, ἐκ μάχης καὶ ἀντιπαθείας τὴν γένεσιν ἐχόντων, ἥλιον δὲ κτλ. ⟨n.º 79⟩.
Numenius *apud* Chalcid. *in Tim.* 297 : Numenius laudat Heraclitum reprehendentem Homerum, qui optauerit interitum ac uastitatem malis uitae, quod non intelligeret mundum sibi deleri placere, siquidem silua, quae malorum fons est, exterminaretur.
Schol. Ven. A *ad* Σ 107 : Ἡράκλειτος, τὴν τῶν ὄντων φύσιν κατ' ἔριν συνεστάναι νομίζων, μέμφεται Ὅμηρον, σύγχυσιν κόσμου δοκῶν αὐτὸν εὔχεσθαι. πρὸς ὃν ἄν τις εἴποι ὅτι οὐ λέγει νῦν τὴν ἐναντίωσιν ἔριν, ἀλλὰ τὴν ἔχθραν. *Cfr. et* Eustathium *et* Schol. T *ad locum.*

Ⓣ ⟨*El paso puede reconstruirse así aproximadamente:*⟩ Homero, que, al formular ⟨en boca de Aquiles⟩ el voto de que "ASÍ DE ENTRE DIOSES Y HOMBRES DISCORDIA AL FIN PERECIERA", no se daba cuenta de que con ello IBAN A IRSE AL TRASTE LAS COSAS TODAS.

Ⓒ De las múltiples referencias al texto, ninguna literal, que pueden verse en Ⓕ, se deduce con cierta seguridad que en el paso que el libro dedicaba a la crítica de Homero se hallaba al menos una cita del verso 107 del libro XVIII de la *Ilíada* acompañada de la observación de que, al formular tal voto, no se daba cuenta Homero (el *lanthánein* que aparece en la cita de Plutarco tiene trazas de provenir también del libro) de que con ello se formulaba el de la destrucción de todas las cosas

(según Plutarco y Simplicio) o del cosmos u ordenación total (según el escolio al v. de la *Ilíada* y la cita de Numenio en Calcidio): pues, al desaparecer la guerra, e.e. la contradicción, toda la realidad quedaría desaparecida (supongo que el *oichésesthai gàr pánta* "que se irían al traste las cosas todas" de Simplicio es lo que más de cerca conserva la redacción del libro, más teniendo en cuenta que ya con su *oíchoito àn pánta aphanisthénta* había Simplicio adelantado una glosa de la misma locución). Menos seguro es que en el texto se incluyera alguna explicación de cómo es la contradicción el fundamento lógico de la realidad (al estilo de lo que aparece en la *Ética de Eudemo* aristotélica, "pues no puede, según él, haber harmonía no habiendo agudo y grave, ni tampoco animales sin hembra y macho, contrarios entre sí", o al estilo de lo de Plutarco, "todas las cosas ..., que tienen su génesis en la pugna y contradicción de afectos", o al de lo del escolio a la *Ilíada,* "estimando que el modo de ser o *phýsis* de los seres se constituye según discordia"), ya que las formulaciones lógicas de tal principio, y de maneras menos triviales, correspondían a la sección siguiente del libro (n.[os] **42-48**), y aquí no tocaba más que hacer notar la ceguedad o *amathíē* de Homero, el tenido por mina de todos los saberes y educador de todos los helenos, que ni aun era capaz de reconocer el verdadero sentido de la Guerra, que él cantaba, y la necesidad lógica de la contradicción como fundamento de la diferencia, y por tanto identidad, de las cosas todas. Una crítica en igual sentido, como no reconocimiento de la identidad en la diferencia, va a aparecer enseguida a propósito de Hesíodo.

He dudado algún tiempo en incluir en esta conexión una referencia de la opinión "de Heraclito" de que Homero se mostraba astrónomo en algunos de sus versos (lo cual sólo podría caber aquí con la sorna correspondiente), pero al fin creo haber hallado motivos para negarle a Heraclito esa referencia y atribuírsela a otro, tal vez Heraclito Homérico, y así puede verla el lector en el Apéndice (n.° ***141**) *DE OTROS HERACLITOS.*

57 D-K **31**

ΔΙΔΆΣΚΑΛΟΣ ΔῈ ΠΛΕΊΣΤΩΝ ἩΣΊΟΔΟΣ· ΤΟΥ͂ΤΟΝ ἘΠΊΣΤΑΝΤΑΙ ΠΛΕΙ͂ΣΤΑ ΕἸΔΈΝΑΙ, ὍΣΤΙΣ ἩΜΈΡΗΝ ΚΑῚ ΕὐΦΡΌΝΗΝ ΟΥ̓Κ ἘΓΊΓΝΩΣΚΕΝ· ἜΣΤΙ ΓᾺΡ ἝΝ.

Ⓕ Hippol. *Ref.* IX 10, 2 : τοιγαροῦν οὐδὲ σκότος οὐδὲ φῶς, οὐδὲ πονηρὸν οὐδὲ ἀγαθὸν ἕτερόν φησιν εἶναι ὁ Ἡράκλειτος, ἀλλὰ ἓν καὶ τὸ αὐτό· ἐπιτιμᾷ γοῦν Ἡσιόδῳ, ὅτι ἡμέραν καὶ νύκτα οἶδεν· ἡμέρα γάρ, φησι, καὶ νὺξ ἐστιν ἕν, λέγων ὧδέ πως· «διδάσκαλος .... ἕν». καὶ ἀγαθὸν καὶ κακὸν κτλ. ⟨n.º 57⟩.

Ⓥ εὐφρόνην Miller : εὐφροσύνην *cod.*

In Hippolyti textum: οὐδὲ ... οὐδὲ ... οὐδὲ ... οὐδὲ : οὔτε ... οὔτε ... οὔτε ... οὔτε Sauppe οἶδεν : οὐκ οἶδεν *ed. Gottingensis,* Miller ἔστι γὰρ ἕν». καὶ ἀγαθὸν καὶ κακόν Bernays *et* Bunsen : ἔστι γὰρ ἓν ἀγαθὸν καὶ κακὸν *cod.*

Ⓣ PERO MAESTRO DE LAS MÁS ENSEÑANZAS ⟨o DE LOS MÁS⟩, HESÍODO: ÉSE ENTIENDEN QUE ES EL QUE MÁS COSAS SABE, UNO QUE NO CONOCÍA ‘DÍA Y NOCHE’: QUE ES QUE SON UNA SOLA COSA.

Ⓒ El fragmento, citado sin duda fielmente (pese a alguna rareza sintáctica como el *epístantai* rigiendo, con valor de ‘saber que’, el Infinitivo, y la duda de la separación del final con la frase siguiente), lo introduce San Hipólito (tras el n.º **33** y delante del n.º **57**) con lo siguiente: “Ello es pués que tampoco sombra ni luz, tampoco malvado ni bueno dice él que son distinto ⟨uno de otro⟩, sino una sola y la misma cosa: por ejemplo, censura a Hesíodo de que supiera ‘día’ y ‘noche’: pues día —dice— y noche son uno solo, razonando al tenor siguiente: ‘Pero maestro ... una sola cosa’. También bueno y malo” etc. (v. Ⓒ al n.º **57**): es decir, que, tras proponer para ejemplo dos *synalláxies* heraclitanas, ‘sombra/luz’ (que no aparece así en nuestros frs.: *cfr.* n.º **46**) y ‘malo/bueno’, pasa a testimoniar de la primera con esta identidad en la contradicción ‘día/noche’, para luego traer a testimonio de la segunda el paso de los médicos que hacen bien haciendo mal.

Pero este fr. viene claramente a rematar el pasaje de la crítica de los saberes, de científicos y de poetas, tras la condena de Homero, con ésta de Hesíodo, a quien se presenta como el máximo repertorio de saberes sobre la realidad (el G. *pleístōn* podía también leerse como masc., ‘(maestro) de los más de los hombres’, aunque he preferido entenderlo como neutro, igual que el siguiente *pleîsta*), ya que ‘Hesíodo’ funciona como nombre de toda la poesía didáctica arcaica, en cuyas explicaciones o modos de dar razón de las cosas, ordenar el caos, por vía genealógica, hemos visto la forma de racionalización intermedia entre la mítica o prehistórica y la de la naciente Ciencia. La referencia más directa es aquí a los vv. 124 (“Pero de Noche a su vez luego Cielo y Día nacieron”) y 748-57 de la *Teogonía*:

"Y Noche con Día, yendo al encuentro, / uno al otro al cruzarse se hablaron pasando el bronceño / gran umbral: el uno va a entrar, y la otra hacia fuera / marcha; y nunca a los dos la casa dentro los guarda, / sino que siempre la una, estándose puertas afuera, / rueda por sobre la tierra, y el otro, quedándose dentro, / aguarda la propia sazón de su viaje, en tanto que llega, / luz milmirandera el uno llevando a los sobreterraños, / la otra trayendo en brazos a Sueño, hermano de Muerte, / Noche funesta, de bruma entreneblinosa velada". La insistencia en la oposición y aun incompatibilidad de Noche y Día era bastante para provocar a la lógica; pero en general, toda la ordenación del Caos al modo de la *Teogonía* está fundada en el desdoblamiento de parejas de opuestos, desconociendo —tal es la crítica del *lógos* en Heraclito— que la diferencia es al mismo tiempo la identidad, en cuanto que no hay identidad de cada uno de los términos más que en su oposición al otro, ni hay diferencia entre uno y otro que no implique la identidad de ambos en aquello común sobre lo que se oponen uno y otro.

Es así como la ordenación genealógica (y lo mismo podría aplicarse a la científica) es una razón falsa, en cuanto enuncia media verdad, que es la mentira entera, y por mor de dar razón de las cosas separadas y sus relaciones mutuas, olvida que esa separación estaba dada por la razón misma (como resultado de sus operaciones anteriores) y, al quedarse, para dar razón de las cosas, fuera de las cosas ella misma, no puede menos de mentir acerca de la realidad: pues, siendo la realidad lógica, la oposición entre dos cosas no puede ser más que un caso de operación de *lógos,* cuya es la ley de que dos cosas, para ser dos, tienen por ello que ser una y la misma al mismo tiempo.

Por fortuna, el fr. siguiente, aunque menos literalmente transmitido, nos ilustra todavía, a propósito de Hesíodo, de otro paso de la crítica, no referida ya a la dualidad o diferencia, sino a la pluralidad.

106 D-K **32**

a) VNVS DIES PAR OMNI EST.

b) ἐπέπληξεν Ἡσιόδῳ, τὰς μὲν ἀγαθὰς ποιουμένῳ, τὰς δὲ φαῦλας, ὡς ἀγνοοῦντι φύσιν ἡμέρας ἁπάσης μίαν οὖσαν.

Ⓕ a) Seneca *Ep.* XII 7 : Ideo Heraclitus, cui cognomen fecit orationis obscuritas, «Vnus» inquit «dies par omni est». Hoc alius aliter excepit. Dixit enim ⟨parem fortasse⟩ parem esse horis; nec mentitur: nam, si dies est tempus viginti et quattuor horarum, necesse est omnis inter se dies pares esse, quia nox habet quod dies perdidit. Alius ait parem esse unum diem omnibus similitudine: nihil enim habet longissimi temporis spatium quod non et in uno die inuenias, lucem et noctem, et in aeternum dies uices plures facit istas, non alias contractior, alias productior.

b) Plut. *Cam.* 19, 138 a : περὶ δὲ ἡμερῶν ἀποφράδων εἴτε χρὴ τίθεσθαί τινας εἴτε μὴ ὀρθῶς Ἡράκλειτος ἐπέπληξεν Ἡσιόδῳ, τὰς μὲν ἀγαθὰς ποιουμένῳ, τὰς δὲ φαῦλας, ὡς ἀγνοοῦντι φύσιν ἡμέρας ἁπάσης μίαν οὖσαν, ἑτέρωθι διηπόρηται.

Ⓥ *Ad Senecae textum:* ⟨p. f.⟩ *suppleo.*
Ad Plutarchi: μὴ Reiske *secludebat.*

Heracliti sententiam sic restituere satis apte possis:
ἩΜΈΡΗ ΜΊΗ ΠΆΣΗΙ ὉΜΟΊΗ.

Ⓣ ... no entendiendo cómo UN SOLO DÍA ES IGUAL A TODOS.

© Séneca parece estar ofreciendo una traducción literal de la sentencia (por más que luego desbarre en las interpretaciones), cuando la cita así: "Por ello Heraclito, a quien dio sobrenombre la oscuridad de su discurso, 'Un solo día' dice 'es igual a todo ⟨día⟩'. Esto uno lo ha tomado de un modo, otro de otro. Pues dijo ⟨'igual' acaso⟩ ⟨en el sentido de⟩ que fuera igual en horas, y no miente: pues si 'día' es el tiempo de venticuatro horas, forzoso es que todos los días entre sí sean iguales, ya que la noche tiene lo que ha perdido el día. Otro dice que ⟨es que⟩ un solo día es igual a todos en lo parecido: pues nada tiene el espacio de tiempo más largo que no puedas encontrar también en un solo día, luz y noche, y por siempre el día reproduce múltiplemente esas alternativas, no unas cuando es más corto y otras distintas cuando más largo". Por su parte, Plutarco nos informa de que la sentencia estaba incluida en la censura de Hesíodo, y debía venir por tanto tras el fr. anterior, tal vez casi inmediatamente; así la inserta Plutarco en su *Vida de Camilo:* "Y a propósito de días nefastos, si algunos hay que considerarlos ⟨tales⟩ o si no será que con razón Heraclito fustigó a Hesíodo, que a

unos los hacía buenos y a otros malos, como desconociendo que la manera de ser ⟨*phýsis*⟩ de todo día es una misma, en otro lugar queda la duda planteada" (remite a alguna obra suya no conservada). Así que tenemos que tomar su cita como una paráfrasis más libre de la sentencia que Séneca había vertido con más fidelidad a la característica sintaxis de la razón heraclitana (motivo de perplejidad para mentes menos lógicas y más conformes, como sus intentos de explicación revelan), si bien en el "como desconociendo" *(hōs agnooûnti)* de Plutarco puede rastrearse una huella del modo en que la máxima se introducía en el libro como segunda muestra (*cfr.* el "uno que no conocía" del fr. anterior) de la falta de entendimiento en que se basan los múltiples saberes de tipo hesiódico (aquí la crítica apunta más directamente a la parte final o de los días del otro poema, *Trabajos y Días* 765 y siguientes).

En cuanto al entendimiento de la sentencia misma, es, como de ordinario, la lógica (por llamar, como hace con razón el vulgo, lógica al sentido común) la que lo ofrece; a saber, que el cuantificador 'uno' es equivalente al 'todos' en lo que toca a la definición o significación del concepto que caiga bajo el alcance del uno o del otro: así, un día cualquiera, en cuanto se le cuenta como uno, y forma por tanto elemento de una serie de días numerable, de los cuales gracias a esa numerabilidad finita se puede decir 'todos' (y 'todos y cada uno', *pâs, omnis*), ha de ser, a modo de elemento de un conjunto, idéntico en cualidad con el conjunto entero (pues, si los días no fueran conmutables el uno con el otro, y por tanto todos el mismo, no se les podría tampoco haber contado), idénticos, esto es, en una cualidad que no es otra cosa que la propia significación de 'día' o conjunto de notas constituyentes del concepto 'día', que puedan ocasionalmente desarrollarse en una definición finita o terminable de lo que es 'día'; de manera que las otras cualidades o sucesos, no pertinentes, que puedan en un día darse, por fuerza han de quedar abstraídas y borradas en el significado, desde el momento en que es un día entre los días; así que al fin, pese a lo torpe de su glosa, decía acaso Séneca más verdad de lo que él creía, cuando, tras el pasaje que he citado, añade a modo de conclusión moral: "Por lo tanto, tal hay que ordenar ⟨*ordinandus est:* nótese la alusión, no querida, a la ordinalidad, que inserta a cada día en la serie de todos⟩ cada día como si cerrara la fila y consumara y completara la vida".

Nótese aquí, en fin, de una vez por todas, que no es que razón q u i e r a que ello sea así y que todos los días sean el mismo, sino sencillamente que lo es y son el mismo por el mero hecho de que están contados y concebidos; y razón no hace más cosa que decirlo con verdad: decir lo que está dicho.

33

55+101a D-K

1.º) ⟨ΤᾺ ΦΑΝΕΡᾺ ΤΩ͂Ν ΔΟΚΕΌΝΤΩΝ⟩, ὍΣΟΝ ὌΨΙΣ ἈΚΟΗ͂Ι ΜΆΘΗΣΙΣ, ΤΑΥ͂ΤΑ ἘΓῺ ΠΡΟΤΙΜΈΩ.

2.º) ὈΦΘΑΛΜΟῚ ΓᾺΡ ΤΩ͂Ν ὮΤΩΝ ἈΚΡΙΒΈΣΤΕΡΟΙ ΜΆΡΤΥΡΕΣ.

Ⓕ 1.º) Hippol. *Ref.* IX 9 : ἐπαινεῖ καὶ προθαυμάζει πρὸ τοῦ γιγνωσκομένου τὸ ἄγνωστον αὐτοῦ καὶ ἀόρατον τῆς δυνάμεως. ὅτι δέ ἐστιν ὁρατὸς ἀνθρώποις καὶ οὐκ ἀνεξεύρετος, ἐν τούτοις λέγει· «ὅσον .... προτιμέω» φησίν, τουτέστι τὰ ὁρατὰ τῶν ἀοράτων, ἀπὸ τῶν τοιούτων αὐτοῦ λόγων κατανοεῖν ῥᾴδιον ⟨*sequitur* n.º 10⟩. *Et* id. *ib.* IX 10 : οὕτως Ἡράκλειτος ἐν ἴσῃ μοίρᾳ τίθεται καὶ τιμᾷ τὰ ἐμφανῆ τοῖς ἀφανέσιν, ὡς ἕν τι τὸ ἐμφανὲς καὶ τὸ ἀφανὲς ὁμολογουμένως ὑπάρχον. τίς γάρ .... ⟨n.º 36⟩ κρείττων», καὶ «ὅσον ... μάθησις» (τουτέστι τὰ ὄργανα) «ταῦτα» φησὶν «ἐγὼ προτιμέω», οὐ τὰ ἀφανῆ προτιμήσας.

2.º) Polyb. XII 27, 1 : δυεῖν γὰρ ὄντων κατὰ φύσιν ὡς ἂν εἴ τινων ὀργάνων ἡμῖν, οἷς πάντα πυνθανόμεθα καὶ πολυπραγμονοῦμεν, ἀληθινοτέρας δ' οὔσης οὐ μικρῷ τῆς ὁράσεως κατὰ τὸν Ἡράκλειτον («ὀφθαλμοὶ ... μάρτυρες»), τούτων Τίμαιος τὴν ἡδίω μέν, ἥττω δὲ τῶν ὁδῶν ὥρμησε πρὸς τὸ πολυπραγμονεῖν· τῶν μὲν γὰρ διὰ τῆς ὁράσεως εἰς τέλος ἀπέστη, τῶν δὲ διὰ τῆς ἀκοῆς ἀντεποιήσατο.

Ⓥ 1.º) ὅσον *cod. (bis)* : ὅσων Miller *edd.* ἀκοῇ *scribo* : ἀκοή *cod.* ⟨τὰ φανερὰ τῶν δοκεόντων⟩ *uel aliquid tale praecessisse pro sensu uidetur (cfr. Hippolyti interpretationem* τὰ ὁρατὰ τῶν ἀοράτων), *haud tamen pro constructionis necessitate.*

2.º) τῶν : τοι («vielleicht») Kranz.

Ad Hippolyti textum: ἀνεξεύρετος : ἂν ἐξευρετὸν *cod.* *Post* ἀοράτων *quicquam excidisse uidetur* *Pro* τὰ ὄργανα, *quod, post* μάθησις *utique positum, haudquaquam huc pertinet, libenter* τὰ ὁρατά *(cfr. supra) scripserim.*
Ad Polybi: post πολυπραγμονοῦμεν *edd.* ἀκοῆς καὶ ὁράσεως *addunt* ὁδῶν Casaubon : ὅλων M F S : ὤτων G.

Ⓣ 1.°) ⟨... las evidencias a las opiniones ...⟩, EN CUANTO QUE ES LA VISTA ENSEÑANZA PARA EL OÍDO, ÉSAS SON LAS QUE YO PREFIERO. 2.°) PUES OJOS SON TESTIGOS MÁS EXACTOS QUE LOS OÍDOS.

© La primera parte del paso la cita dos veces San Hipólito en un trance en que está tratando de mostrar que la relación de 'incógnito / conocido', 'invisible / visible' en la herejía de Noeto encuentra exacto precedente en la lógica de Heraclito; y así dice primero: "Ensalza y admira con preferencia sobre lo que se conoce lo desconocido de ello y lo invisible de su poder; pero que es visible para los hombres y no imposible de descubrir, en aquellos términos lo razona: 'En cuanto que ... prefiero' dice, esto es, las cosas visibles a las invisibles, ⟨aquí probablemente se ha perdido parte del texto⟩ a partir de tales razones suyas es fácil comprenderlo ⟨y sigue la cita de n.° **10**⟩"; y poco más adelante sigue, deduciendo que, puesto que los dos opuestos se exaltan alternativamente, ha de ser porque para Heraclito (como para Noeto) se confunden en uno lo oculto y lo evidente, del siguiente modo: "Así Heraclito acepta y estima en igual suerte las cosas evidentes que las ocultas, como que reconocidamente se presentan lo evidente ⟨*emphanés*⟩ y lo oculto ⟨*aphanés*⟩ como en algún modo siendo una sola cosa: 'Pues es' dice ⟨sigue cita del n.° **36**⟩ y también 'En cuanto que es la vista para el oído enseñanza (esto es, los órganos ⟨pero sospecho que la palabra está corrompida en lugar de, otra vez, *tà horatá,* "las cosas visibles"⟩), ésas son' dice 'las que yo prefiero', no habiendo dado preferencia a las ocultas ⟨*aphanê*⟩". En tales condiciones de transmisión de la cita, los editores han tomado, sin embargo, el texto manteniendo el N. *akoé* 'oído' que el manuscrito da y que corrijo en su D. *akoêi,* alterando ellos en cambio el *hóson* 'cuanto', 'en cuanto', 'en la medida que', que da dos veces el *MS.*, en su G. pl. *hósōn,* de manera que han de intentar entender algo como "De cuantas cosas ⟨hay⟩ vista, oído, enseñanza, ésas prefiero yo", con sintaxis y semántica poco satisfactorias (de mantener así el texto, sería en todo caso preferible leer con otra entonación de la frase, que diese algo como "de cuantas cosas vista oído ⟨son⟩ enseñanza, ésas prefiero yo"), aparte de la mayor incongruencia que resulta con el contexto de San Hipólito. Y en fin, se pierde así el enlace con la segunda parte, citada por Polibio, que en cambio, leyendo como lo hago, resulta la continuación inmediata y natural de la frase citada por San Hipólito. La cita de Polibio es como sigue: "Pues, habiendo en nosotros por condición natural dos que podrían decirse como instrumentos con los que nos informamos de todas las cosas y nos damos al estudio, pero siendo más verdadera con no poca diferencia la vista, según Heraclito, 'Pues ojos ... los oídos', de ésos dos Timeo se lanzó a sus estudios por el más grato, pero peor de los caminos: pues de las informaciones venidas por la vista se abstuvo hasta el extremo, mientras que en cambio hizo empeñoso acopio de las venidas por el oído".

Está, en todo caso, claro que lo que aquí quiere decir ‘oído’ son los oídos de recibir de oídas noticias y conocimientos, en vez de por observación directa: así lo entendía Polibio cuando aplicaba la frase de Heraclito a su crítica de Timeo, y así hay que entenderlo también para la primera parte, que San Hipólito fuerza un tanto para aplicarlo a la relación de ‘evidente’ y ‘desconocido’, pero donde en todo caso no se trata para nada de una disputa entre misterio y conocimiento empírico ni de sentidos con intuición ni menos, con mi lectura, de una entre sentidos, con preferencia de los ojos sobre los oídos (que, de tener que elegir *lógos* en tal contienda, discursivo y sucesivo como ha de ser él, tendría que optar, al contrario, por lo auditivo sobre lo visual), sino que sencillamente se trata de oponer la evidencia inmediata que las cosas dan, puesto que razón en todas se manifiesta, con las opiniones o ideas recibidas de poetas o científicos, que son justamente las que impiden ese entendimiento inmediato de la razón o lógica de contradicción que las cosas o procesos mismos, no sometidos a tales ideaciones o creencias, no podrían menos de estar declarándole a cualquiera.

Es así como este doble fragmento se nos inserta con oportunidad y congruencia en este trance del libro en que lo pongo, rematando el pasaje de la censura de los pluriscientes, épicos, genealógicos o pitagóricos, en cualquier caso embaucadores de los más, que prefieren ver las cosas a través de las doctrinas que han aprendido de ellos, mejor que sin más abrir los ojos a la evidencia de la lógica de las cosas mismas: pues al fin, como en la primera frase se dice, es esa *ópsis* u observación desprevenida la que ha de servir de enseñanza, maestra y desengañadora, para las oídas o *akoē* de las ideas recibidas de las autoridades por los más y cada uno.

34

101 D-K

ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν.

Ⓕ Plut. *Adv. Col.* 20, 1118 c : ὁ δ᾽ Ἡράκλειτος ὡς μέγα τι καὶ σεμνὸν διαπεπραγμένος «ἐδιζησάμην» φησὶν «ἐμεωυτόν», καὶ τῶν ἐν Δελφοῖς γραμμάτων θειότατον ἐδόκει τὸ «γνῶθι σαυτόν»· ὃ δὴ καὶ Σωκράτης ἀπορίας καὶ ζητήσεως ταύτης ἀρχὴν ἐνέδωκεν, ὡς Ἀριστοτέλης ἐν τοῖς Πλατωνικοῖς εἴρηκε.
Iul. *Or.* VI 185 e : οὐκοῦν ὁ μὲν ἐν Δελφοῖς θεὸς τὸ «γνῶθι σαυτὸν» προαγορεύει, Ἡράκλειτος δὲ «ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν», ἀλλὰ καὶ Πυθαγόρας οἵ τε ἀπ᾽

ἐκείνου μέχρι Θεοφράστου τὸ κατὰ δύναμιν ὁμοιοῦσθαι θεῷ φασι, καὶ γὰρ καὶ Ἀριστοτέλης.

Aelianus *apud* Suidam *s.u.* 'Πόστουμος' ⟨*fr.* 317 Herder⟩ : τὰ δὲ πρῶτα χρυσοχόος ἦν, ἐπεὶ δὲ ἅπαξ αὐτὸν εἰσῆλθεν ὅδε ὁ φιλόλογος ἔρως, ἐς τὰς Ἀθήνας ὥρμησε καὶ ἐξεμουσώθη τὰ Ἑλλήνων ἐκεῖθι, καὶ ἐς γῆρας βαθὺ ἤλασε πολλὰ καὶ καλὰ εἰδώς. οὔκουν ἀπεικὸς ἦν καὶ τόνδε τὸν Πόστουμον λέγειν λόγον ἐκεῖνον ὅνπερ οὖν Ἡράκλειτος εἶπεν ἐφ' ἑαυτοῦ· «ἐμεωυτὸν ἐδιζησάμην»;

Tatianus *Or. ad Graec.* 3 : τὸν γὰρ Ἡράκλειτον οὐκ ἂν ἀποδεξαίμην «ἐμαυτὸν ἐδιζησάμην» εἰπόντα, διὰ τὸ αὐτοδίδακτον εἶναι καὶ ὑπερήφανον, οὐδ' ἂν ἐπαινέσαιμι κατακρύψαντα τὴν ποίησιν ἐν τῷ τῆς Ἀρτέμιδος ναῷ, μυστηριωδῶς ὅπως ὕστερον ἡ ταύτης ἔκδοσις γίγνηται.

Diog. L. IX 5 : γέγονε δὲ θαυμάσιος ἐκ παίδων, ὅτι καὶ νέος ὢν ἔφασκε μηδὲν εἰδέναι, τέλειος μέντοι γενόμενος πάντα ἐγνωκέναι. ἤκουσέ τε οὐδενός, ἀλλ' αὑτὸν ἔφη διζήσασθαι καὶ μαθεῖν πάντα παρ' ἑαυτοῦ.

Aristonymus *apud* Stob. *Flor.* III 21, 7 : ἐκ τῶν Ἀριστωνύμου Τομαρίων· Ἡράκλειτος νέος ὢν πάντων γέγονε σοφώτερος, ὅτι ᾔδει ἑαυτὸν μηδὲν εἰδότα.

Dio Chrys. 38 [55], 1 : ἔχομεν εἰπεῖν τοὺς διδασκάλους τῶν ἐνδόξων ἀνδρῶν, ὅτῳ ἕκαστος συγγενόμενος λόγου ἄξιος ἐγένετο, δίχα γε Ἡρακλείτου τοῦ Ἐφεσίου καὶ Ἡσιόδου τοῦ Ἀσκραίου· ὁ μὲν γὰρ ...., Ἡράκλειτος δὲ ἔτι γενναιότερον αὐτὸς ἐξευρεῖν τὴν τοῦ παντὸς φύσιν ὁποία τυγχάνει οὖσα, μηδενὸς διδάξαντος, καὶ γενέσθαι παρ' αὑτοῦ σοφός.

Hesych. : ἐδίζησα ἐμεωυτόν· ἐζήτησα ἐμαυτόν.

Procl. *in Tim.* I p. 351 : Πλάτων μὲν οὖν τοσαύτῃ χρῆται ἐν τοῖς λόγοις ἀσφαλείᾳ· οἱ δὲ ἄλλοι οὐχ οὕτως, ἀλλ' Ἡράκλειτος μὲν ἑαυτὸν πάντα εἰδέναι λέγων πάντας τοὺς ἄλλους ἀνεπιστήμονας ποιεῖ.

Plot. IX 5, 5 : ὀρθῶς ἄρα «τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι» ⟨Parm. 28 B 3 D-K = 4 *ed. nostrae*⟩ καὶ «ἡ τῶν ἄνευ ὕλης ἐπιστήμη ταὐτὸν τῷ πράγματι» ⟨*mihi ignotum laudat*⟩ καὶ τὸ «ἐμαυτὸν ἐδιζησάμην» ὡς ἓν τῶν ὄντων.

Aliquid exinde fort. resonat et in Philo *de Ios.* 22, 127 : ἐρευνησάτω δ' ἕκαστος αὐτὸν καὶ τὸν ἔλεγχον οἴκοθεν ἄνευ τῶν παρ' ἐμοῦ πίστεων εἴσεται κτλ.

Ⓥ ἐδιζησάμην : ἐδίζησα Hesych., *quam inusitatam formam fort. iure respectes* καὶ ἔμαθον πάντα παρ' ἐμεωυτοῦ *e Diogenis contextu uel* ὡς ἓν τῶν ὄντων *e Plotini alea quidem tenui Heraclito adtribuere temptaueris.*

Ad Aeliani textum: ὁ φιλόλογος ὅδε G.
Ad Dionis: ἐξευρεῖν Reiske : ἐξεῦρεν M : ἐξεῦρε U B P H.
Ad Philonis: αὐτὸν: αὑτὸν, αὐτῶν *codd. aliquot* αὐτοῦ *post* ἔλεγχον *add.* M P καὶ *ante* ἄνευ *codd. aliquot.*

Ⓣ ME INVESTIGUÉ A MÍ MISMO.

Ⓒ Una de las frases más citadas de Heraclito, no puede decirse sin embargo que ninguno de nuestros citadores (v. en Ⓕ) dé muestras de haberla tomado de lectura directa de su libro, sino que todos ellos pueden haberla recogido de la tradición casi como proverbio (que como tal figura en el glosario de Hesiquio); con lo cual, son pocas por cierto las probabilidades, que en Ⓥ señalo con todo, de que puedan venir del libro algunos añadidos con que la frase se nos da un par de veces, en la *Vida* de Diógenes Laercio ("Y ello es que fue desde la niñez caso asombroso, ya que, entre otras cosas, decía, siendo joven, que no sabía nada, llegado a madurez, en cambio, que tenía todas las cosas conocidas; y que no fue discípulo de nadie, sino que a sí mismo se había investigado y que había aprendido todas las cosas de sí mismo"), y en el paso de las *Enéades* en que la equipara Plotino con una fórmula de Parménides y con otra que parece también cita, aunque no se me alcanza de qué autor: "Bien dicho, por tanto, 'Pues es concebirlo lo mismo que serlo' y también 'La ciencia de las cosas sin materia es idéntica con su objeto' y también aquello de 'A mí mismo me investigué' como siendo uno de entre los seres", por más que uno y otro añadido no desdecirían por su sentido de lo que podía darse en el discurso original, el de Diógenes, si no es mera paráfrasis de la misma frase, por el *matheîn* 'haber aprendido', que ratifica la contraposición a la *polymathíē* y enseñanza de las autoridades, y el de Plotino porque, si bien en términos acaso demasiado filosóficos, comenta bien la objetivación del Sujeto o 'sí mismo' como ejemplo de las cosas todas; sobre lo que vuelvo más abajo.

Por lo demás, resulta que de los múltiples citadores los que dan la frase de la manera más probablemente literal, Plutarco y Juliano, son los que seguramente la interpretan más desviada de su sentido original, al equipararla con el *gnôthi sautón* 'conócete a tí mismo' del frontón de Delfos y (Plutarco) con la investigación a que llevó a Sócrates o (Juliano) con la recomendación de los filósofos, de Pitágoras a Teofrasto, de asemejarse lo más posible a la divinidad; en cambio, los que dan formas menos literales de la cita se acercan más a lo que debía ser el sentido de la frase: Eliano (citado en Suidas), que dice que podría haberla dicho de sí mismo Póstumo, que, llevado por el *philólogos érōs,* llegó estudiando hasta la vejez; Taciano, que, equivocando el verbo ("a mí mismo me enseñé"), la refiere a lo autodidacto y desdeñoso de Heraclito; el mismo Diógenes, que, como hemos visto, la entiende como declaración de no haber aprendido de maestros (por otra parte, ya se ha visto cómo en su contexto figura la referencia al saber que no se sabe, que también se atribuye a Heraclito en el fr. de los *Tomitos* de Aristónimo conservado en Estobeo); y sobre todo, Dión Crisóstomo, que señala que sólo de Hesíodo y de Heraclito no se puede citar el nombre de su maestro, como se hace con todos los demás famosos, y que Heraclito, con más grandeza aún que Hesíodo (que lo atribuye a las Musas), dice "que había descubierto él mismo la *phýsis* o modo de ser del todo, cuál y cómo se da que ella sea, sin haberle dado enseñanza nadie, y que de sí mismo había venido a ser sabio ⟨*sophós*⟩"; y hasta Proclo, más de lejos, cuando critica a Heraclito de que, en contraste con la moderada seguridad que pone Platón en sus razones, al decir que él sabía todas las cosas, hacía a todos los otros ignorantes.

Pero el caso es que tal frase "Me investigué a mí mismo" (con un verbo *dízēsthai* 'buscar' semánticamente cercano a aquél otro *historeîn* 'examinar' que apare-

cía indirectamente en el *hístoras* al comienzo de este pasaje, n.º **22**, en cuanto que ambos vienen a usarse para referirse a la investigación científica) apenas puede pensarse que se produjera en el curso del libro a otro propósito que al de poner en contraste la sumisión a la autoridad de poetas o pitagóricos para la adquisición de saberes múltiples con el método de la observación directa de las cosas, de modo que "Me investigué a mí mismo" quiera en primer lugar decir, negativamente, "No estudié doctrinas u opiniones"; y es así como sitúo este fr. justamente en el remate del pasaje, crítico y metódico, destinado a rechazar la plurisciencia y en general las creencias como medios de llegar a sentir la razón o lógica de las cosas y sus procesos.

Luego, además, la frase, que es por cierto uno de los seis lugares en nuestros frs. en que aparece la Primera Persona Sg. (los otros, en n.os **1**, **33**, poco más adelante en n.os **39** y **40** y en n.º **91**), no dice "a mí mismo" sin la intención de que la investigación se refiera a mí mismo como objeto, siendo yo al mismo tiempo, por hablar a lo filósofo, el Sujeto de la investigación, si tal cosa se imagina como posible. Esto debe, de primeras, entenderse en dos sentidos: en uno, tomándome simplemente como objeto, yo sería, según dice el añadido de Plotino, uno de los seres, y por tanto, ejemplo de todo ser (sin que a ello estorbe la ventaja de ser el más inmediato para mi investigación), en cuya sola constitución lógica habrá sin más de revelarse la lógica general o ley de razón que constituye el conjunto de las cosas todas: pues 'cada uno' es 'todos' (en gr. *pâs* y en otras lenguas un mismo cuantificador puede servir a los dos usos) y, desde el momento que 'todo' es 'uno', 'uno' también es 'todo' (así en un Estado perfectamente constituido "Yo soy el Estado" sería del todo exacto), de manera que, en cuanto fuese yo capaz de objetivarme a mí mismo totalmente, no haría falta la investigación de más objetos para reconocer la ley general que hace ser a todos todos y a cada uno cada uno; en el otro sentido, el objeto implica inseparablemente al sujeto, e.e. que ese mí mismo al que investigo no es otro que yo mismo que lo investigo: entonces, si llego yo a ser un investigador perfectamente lúcido, cándido, imparcial, desinteresado, en tal medida yo no soy otro que la razón misma, que, en su actividad o cara subjetiva, da razón de la razón que lo rige todo; de manera que, siendo yo razón, está claro que basta con estudiarme a mí mismo para entenderlo todo: pues todo está hecho y gobernado por razón. Pero menos malo será añadir que los dos sentidos de la fórmula tienen que montarse en uno mismo, y que es precisamente mi total reducción a objeto lo que (un poco hacia la intención con que lo glosaba Marx) me vuelve sujeto verdadero; pues si algo es cierto, es que la oposición filósofa (y vulgar) entre 'objeto' y 'sujeto' es la que la razón descubre como última (o primera) de todas las falsedades.

Y sólo en tal entendimiento puede decirse que la fórmula heraclitana tiene algo que ver, no ciertamente con el *gnôthi sautón* de Delfos y sus desarrollos en sucesivas místicas del Yo (nada más enemigo de razón común), pero sí con la aventura investigativa de mí mismo hacia el reconocimiento de que no sé nada, la aventura socrática, a la que el oráculo délfico que proclama a Sócrates el más sabio hubo de lanzar a Sócrates, y que nuestras fuentes ponen en parangón con la frase de Heraclito (Plutarco) o se la atribuyen, confundiéndolo sin más con Sócrates (Aristónimo) o pretenden contraponerla con el saberlo todo de Heraclito (así Proclo)

o, sin duda con tradición más certera, aparece en Diógenes Laercio convertida en eso de que Heraclito (al revés de los más) declaraba ya de muchacho que no sabía nada y acababa de viejo reconociendo que lo sabía todo; lo cual, desde luego, tiene inmediatamente que ver con la investigación que nuestra frase enuncia, y es de entender con precisión en el sentido de que la aventura de dedicar la propia vida a investigarse a uno mismo no puede dar sino, primero, en descubrir que no sabe uno nada de lo que creía saber, y luego, en el reconocimiento de que ese hallazgo es todo lo que uno, como tal uno, puede saber; lo demás es cosa de la razón común, que ciertamente no soy yo.

35

123 D-K

ΦΎΣΙΣ ΔΈ ΚΡΎΠΤΕΣΘΑΙ ΦΙΛΈΕΙ.

Ⓕ Themist. *Or.* V 69 a-b : αὕτη παλαιὰ φύσις ἀνθρώπων καὶ τὸ «ἄλλος δ' ἄλλῳ ἔρεζε θεῶν» Ὁμήρου ⟨B 400⟩ παλαιότερον ἦν. μήποτε γὰρ οὐκ ἀρεστὸν τῷ θεῷ ταύτην ἐν ἀνθρώποις γενέσθαι ποτὲ τὴν συμφωνίαν. «φύσις δὲ» καθ' Ἡράκλειτον «κρύπτεσθαι φιλέει» καὶ πρὸ τῆς φύσεως ὁ τῆς φύσεως δημιουργός, ὃν διὰ τοῦτο μάλιστα σεβόμεθα καὶ τεθήπαμεν, ὅτι μὴ πρόχειρος ἡ γνῶσις αὐτοῦ.

Procl. *in Rempubl.* II 107. 5 : ... καὶ ὅτι τὸ πλασματῶδες τοῦτο κατὰ φύσιν πώς ἐστιν, διότι καὶ ἡ φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, καθ' Ἡράκλειτον.

Philo *in Genesin* IV 1 : arbor est, secundum Heraclitum, natura nostra, quae se obducere atque abscondere amat.

Ac sine Heracliti mentione Idem *De somn.* I 2, 6 : ἐμοὶ τοίνυν δοκεῖ σύμβολον εἶναι τὸ φρέαρ ἐπιστήμης· οὐ γάρ ἐστιν ἐπιπόλαιος αὐτῆς ἡ φύσις, ἀλλὰ πάνυ βαθεῖα, οὐδ' ἐν φανερῷ πρόκειται, ἀλλ' ἐν ἀφανεῖ που κρύπτεσθαι φιλεῖ. *Et* Idem *De spec. legum* IV 8, 51 : ... τῆς φύσεως οὐκ ἀεὶ κρύπτεσθαι φιλούσης, ἀλλ', ὁπόταν καιρὸς ᾖ, τὸ ἴδιον κάλλος ἀποφαινούσης ἀηττήτοις δυνάμεσιν.

Itidem Iul. *Or.* VII 216 c : φιλεῖ γὰρ ἡ φύσις κρύπτεσθαι καὶ τὸ ἀποκεκρυμμένον τῆς τῶν θεῶν οὐσίας οὐκ ἀνέχεται γυμνοῖς εἰς ἀκαθάρτους ἀκοὰς ῥίπτεσθαι ῥήμασιν.

Manil. IV 869 ss. : «Conditur en» inquit «uasto natura recessu mortalisque fugit uisus et pectora nostra».

Sen. *Nat. quaest.* VII 30-31 : nec miremur tam tarde erui, quae tam alte iacent. .... Quam multa praeter hos ⟨*scil.* cometas⟩ per secretum eunt numquam humanis oculis orientia! Neque enim omnia deus homini fecit. Quota pars operis tanti nobis committitur? Ipse qui ista

tractat, qui condidit, qui totum hoc fundauit deditque circa se, maior et sui pars operis ac melior, effugit oculos: cogitatione uisendus est. Multa praeterea cognata numini summo et uicinam sortita potentiam obscura sunt, aut fortasse, quod magis mireris, oculos nostros et implent et effugiunt, siue illis tanta subtilitas est, quantam consequi acies humana non possit, siue in sanctiore secessu maiestas tanta delituit et regnum suum, idem et se, regit nec ulli dat aditum nisi animo. Quid sit hoc, sine quo nihil est, scire non possumus, et miramur si ...

Ⓥ δὲ Themist. (γὰρ Π) : *om. cett.*

In Senecae textum: fecit : notum fecit *uel* patefecit *add. codd. recc., edd.* maior et sui pars operis *scribo* : maior est pars sui op. *codd. pler.* : maiorque e. p. s. o. *alii* : maior est sui op. *alii* : est *del. edd.* idem et se *scribo:* idem se *codd. pler.* : id est se *recc., edd.*

Ⓣ PERO LA REALIDAD GUSTA DE ESCONDERSE.

Ⓒ La sentencia la da a nombre de Heraclito Temistio de Bitinia (s. IV *post*), enlazándola con un *dè* que es dudoso si pertenece a la sintaxis del citador ("Ésa es de antiguo la *phýsis* de los hombres, y aquello de Homero de que 'Uno a uno, otro a otro de los dioses sacrificaba' más antiguo era. Pues váyase a saber si es que no le place a la divinidad que esa concordia llegue a darse nunca entre los hombres. 'Pero natura' según Heraclito, 'gusta de esconderse' y delante de la natura el fabricador de la natura, al cual por eso veneramos y tenemos en maravilla, porque no está a la mano su conocimiento"), pero en todo caso conjeturo que también en el texto de Heraclito la frase debía venir enlazada con lo anterior por medio de un *dè* o partícula equivalente; también la cita Proclo en su comentario a la *República* de Platón: "...y que eso que se llama imaginario es también de algún modo según natura, puesto que también la natura o realidad 'gusta de esconderse', según Heraclito". Pero que la frase rodaba ya como tópico de cita desde antes lo manifiestan las que de ella hace repetidamente, aunque a veces sin mención de Heraclito, el judío Filón de Alejandría (s. I *post*), en un fr. de su comentario al *Génesis* que nos ha llegado en versión latina ("El árbol ⟨de la ciencia del bien y del mal⟩ es, siguiendo a Heraclito, nuestra natura, que gusta de velarse y esconderse"), en el tratado *De los ensueños* ("Pues bien, me parece a mí que el pozo es símbolo de Ciencia: pues no es somera la natura de ésta, sino muy profunda, ni está ahí al descubierto, sino que en algún sitio inaparente 'gusta de esconderse'"), donde el contraste 'al descubierto *(en phnaerôi)* / en lo inaparente *(en aphaneî)*' tiene alguna traza de provenir de lectura de partes vecinas en el libro de Heraclito, y en las *Alegorías de las leyes sagradas mosaicas* ("... no gustando la natura siempre de ocultarse, sino..."), así como la cita de Juliano ("Pues gusta la natura de esconderse, y lo escondido de la esencia de los dioses no consiente que se le arroje con palabras desnudas a oídos no purificados"), y la latina de Ma-

nilio en su poema astronómico ("'Ve ahí que se esconde' dice él 'la natura en vasto retiro / y a las miradas mortales y a nuestras mientes escapa'"), así como el pasaje de Séneca, donde divaga a su manera sobre lo inescrutable de muchos fenómenos naturales y del Dios que los rige, pero entre ello acaso deja rastrear algunas hebras de lógica heraclitana que hubieran podido acaso llegarle por la tradición de la escuela estoica, sobre todo aquello de "escapa a los ojos: se le ha de ver con el pensamiento", y luego lo de "Muchas cosas ... son oscuras, o quizá —lo que más puede asombrarte— a la par llenan nuestros ojos y los burlan", y aun también lo de "en demasiado santo retiro se ha quedado oculto y allí rige su propio reino, esto es, a sí mismo" (la transmisión del texto es en esto último algo defectuosa), y hasta aquello de "qué sea esto sin lo que nada es, no podemos saberlo". Pero, en suma, se ve que ninguno de los citadores seguramente ha tomado directamente de lectura del libro la sentencia, sino que la ha recogido de una tradición culta en que se había divulgado, al menos desde la época helenística.

En todo caso, me ha parecido sumamente probable que la frase se sitúe como arranque del nuevo, por así llamarlo, capítulo del libro, en que, concluida la crítica de las creencias y saberes, se vuelve la razón a enunciar directamente los principios de lógica o contradicción que rigen las cosas y sus procesos; que es justamente lo que en los frs. que ordeno a continuación va a producirse, comenzando por la dialéctica de la evidencia visible frente a la invisible.

Para la traducción del término que aquí juega como cabeza de la sentencia, *phýsis,* entre los diversos inconvenientes que otras palabras modernas tienen para ofrecer un significado no demasiado disparate del de *phýsis* ('natura', que es ciertamente la equivalencia adoptada por los latinos, o 'naturaleza', demasiado cargado de notas inoportunas por sus usos modernos, 'devenir' o 'proceso', que son demasiado parciales y filosóficos, 'manera de ser de las cosas', como a veces gloso el término), ya se ve que he elegido como mal menor el del anacronismo, poniendo 'realidad', que es por cierto una idea de creación moderna (en estrecha relación con la de 'existir', que lo está a su vez con la de 'creer en'), pero que con todo se presta mejor que otras para hacer en nuestro mundo de ideas algo análogo a lo que *phýsis* podía hacer en el contemporáneo de Heraclito, significando por un lado las cosas en general en su aparición, relaciones mutuas y proceso, y por otro lado la contraposición con lo irreal, imaginario o simplemente supuesto por abstracción o deducción. Claro que, tomado así, resulta sumamente chocante que de la realidad se diga que gusta de (o suele) esconderse, cuando es pretensión de la realidad el aparecer y hasta el imponerse; pero pienso que lo que ahí haya de chocante está también análogamente en la frase original, con la dialéctica de relación entre lo físico o aparente y lo lógico o verdadero, que en los frs. siguientes trata también de formularse. Me temo, con todo, que lo que de hiriente tenga la fórmula de que la realidad gusta de esconderse (y lo que, sin saberlo ellos bien, la hizo llamativa para tantos citadores) sólo se percibe algo mejor si se tiene cuenta, no de la palabra *phýsis* aislada, sino de la antítesis en que tanto había de jugar, notoriamente en la discusión de los antiguos sobre el lenguaje, *'phýsei/thései':* 'por natura o de por sí / por arbitrio o convención'; suele entre nosotros el término 'realidad' jugar en otra antítesis como 'aparentemente / en realidad', que más bien recuerda la otra antigua *'lógōi/érgōi',* más literalmente 'de palabra o en razones / en

la práctica o de hecho' (de cuyo segundo término he propuesto en otro sitio el nacimiento de la noción moderna de 'realidad'): ello es que la pretensión de una *phýsis* o realidad ajena y anterior a todo lenguaje, independiente de arbitrio y razón, la apelación a algo que está por debajo de las palabras, es justamente la convención y falsedad que constituye la apariencia que los hombres (todos y cada uno) toman como verdad de las cosas y las relaciones: lo que en el libro pués hace la frase de que la realidad gusta de ocultarse es denunciar esa creencia y sugerir cómo, al revés, por debajo de las cosas están las palabras y la razón, de modo que el descubrimiento de una natura o realidad no pueda ser más que el reconocimiento de la convención. En ese sentido se puede decir que lo que aquí hace la lógica es invertir la relación misma entre 'inaparente' y 'aparente' y que, al citar el fr. que leeremos a continuación, no glosaba mal San Hipólito (sin que ello implique tanto como que se trata de una referencia a otra frase del libro no citada) al decir que Heraclito ponía en igual estimación las cosas patentes con las ocultas, como si 'inaparente' y 'aparente' fuesen una y la misma cosa.

54 D-K **36**

ἉΡΜΟΝΊΗ ἈΦΑΝΉΣ ΦΑΝΕΡΗ͂Σ ΚΡΈΣΣΩΝ.

Ⓕ Hippol. *Ref.* IX 9, 5 : ὅτι δέ ⟨ἐστιν⟩ ἀφανὴς ὁ ⟨θεός, ὁ⟩ ἀόρατος ἄγνωστος ἀνθρώποις, ἐν τούτοις λέγει· «ἁρμονίη ... κρείττων». ἐπαινεῖ κτλ. ⟨*sequitur* n.º 33⟩.
Id. *ib.* IX 10, 1 : ... ὡς ἕν τι τὸ ἐμφανὲς καὶ τὸ ἀφανὲς ὁμολογουμένως ὑπάρχον· τίς γάρ, φησιν, ἁρμονία; ἣ ἀφανὴς φανερῆς κρείττων. καὶ «ὅσον κτλ. ⟨*sequitur* n.º 33 *iterum*⟩.
Plut. *De animae procr.* 27, 1026 c : τῆς δὲ ψυχῆς οὐδὲν μὲν εἰλικρινὲς οὐδ' ἄκρατον οὐδὲ χωρὶς ἀπολείπεται τῶν ἄλλων· «ἁρμονίη» γὰρ «ἀφανὴς φανερῆς κρείττων» καθ' Ἡράκλειτον, ἐν ᾗ τὰς διαφορὰς καὶ τὰς ἑτερότητας ὁ μιγνὺς θεὸς ἔκρυψε καὶ κατέδυσεν.

Cfr. Hippocr. *De uictu* I 11 : οἱ δὲ ἄνθρωποι ἐκ τῶν φανερῶν τὰ ἀφανέα σκέπτεσθαι οὐκ ἐπίστανται. τέχνῃσι γὰρ χρεόμενοι ὁμοίῃσιν ἀνθρωπίνῃ φύσει οὐ γιγνώσκουσιν· θεῶν γὰρ νόος ἐδίδαξε μιμεῖσθαι τὰ ἑωυτῶν γιγνώσκοντας ἃ ποιέουσι καὶ οὐ γιγνώσκοντας ἃ μιμέονται. πάντα γὰρ ὅμοια ἀνόμοια ἐόντα, καὶ σύμφορα πάντα διάφορα ἐόντα, διαλεγόμενα οὐ διαλεγόμενα, γνώμην ἔχοντα ἀγνώμονα, ὑπεναντίος ὁ τρόπος ἑκάστων ὁμο-

λογεόμενος· νόμος γὰρ καὶ φύσις, οἷσι πάντα διαπρησσόμεθα, οὐχ ὁμολογεῖται ὁμολογεόμενα κτλ.

Ⓥ κρείττων *Hippolyti et Plutarchi codd.; sed cfr.* n.º 28.

Ad Hippolyti textum: ⟨ἔστιν⟩ *suppl.* Miller (*«post* δὲ *uocula uerme exesa in* C, *quam lacunam* M *expleuit uoc.* ἔστιν» *subnotat ed.* Migne; ὁ θσ Wendland) *et* θεὸς ὁ *suppleo* : ὅτι δὲ ὁ θεὸς ἀφανὴς *scribunt edd.* τίς γὰρ φησὶν ἁρμονία ἡ *cod., quod ut supra uides interpunctum seruo* : τί γάρ φησιν; ἁρμονία ἡ Bernays *et* Bunsen : ἔστι γάρ, φησὶν, ἁρμονίη Miller, *edd.*
Ad Hippocratis: θεῶν : θεῶι M : ὅσων Θ γινώσκοντας *edd.* : -οντες M.

Ⓣ AJUSTE INAPARENTE, MEJOR QUE EL APARENTE.

Ⓒ Cita S. Hipólito la frase por dos veces (según el texto que doy, sólo la primera literalmente) en dos pasajes casi seguidos; la primera vez lo introduce así: "Y que ⟨es⟩ inaparente ⟨Dios⟩, invisible, incognoscible, para los hombres, lo dice en aquellas palabras: 'Ajuste ...aparente'. Ensalza y mira con más admiración que lo que se conoce lo incógnito y no aparente de Su poder" (tras lo que se enlaza la cita del n.º **33**); y líneas más abajo (tras haber citado también el n.º **10**) añade: "Así Heraclito en cuenta igual pone y aprecia las cosas aparentes que las inaparentes, como si reconocidamente vinieran a ser una misma cosa lo aparente y lo inaparente ⟨ésta es la parte que he tratado al final del comentario del fr. anterior, como pudiendo encerrar algún rastro de lectura de otras líneas del libro⟩: pues ¿cuál es —dice él— el ajuste o harmonía?: el inaparente mejor que el aparente" (y vuelve a continuación a sacar el n.º **33**). Por su parte, Plutarco, en el tratadillo *De la generación del alma en el Timeo,* lo trae así: "Pero del alma nada hay que sea acrisolado y puro de mezcla ni queda aparte de las demás cosas: pues 'ajuste ... aparente', según Heraclito, en el cual ajuste las diferencias y las otredades el Dios que combina las ha ocultado y sumergido". Pero acaso un eco más fiel de este pasaje del libro nos conserva en su imitación, entre otros, el del hipocrático *Sobre la dieta* que en Ⓕ cito: "Pero los hombres no saben de investigar a partir de las aparentes las cosas inaparentes: pues no se dan cuenta de que están usando de artes asemejadas al modo de ser humano. Que es que la mente ⟨*nóos*⟩ de los dioses les ha enseñado a imitar lo que de los dioses era propio conociendo lo que hacen y no conociendo lo que imitan. Pues todas las cosas son iguales siendo desiguales, así como concordes todas siendo discordes, conversantes ⟨*dialegómena*⟩ sin conversar, dotadas de juicio siendo sin juicio, contrapuesta la manera de cada uno ⟨con la de otro⟩ al estar conforme ⟨con ella⟩: pues ley ⟨*nómos*⟩ y natura ⟨*phýsis*⟩, que son con las que llevamos a cabo todas las cosas, no están de acuerdo ⟨entre sí⟩ al estar de acuerdo".

Al menos la relación de identidad y oposición entre las relaciones y procesos

de la realidad con las relaciones y operaciones lógicas, que es sin duda lo que la frase quería suscitar, está en los citadores y en el pasaje hipocrático aceptablemente percibida en general, aunque con diversas desviaciones. Pues ello es que este ajuste o *harmoníē* de que aquí se habla es aquella harmonía *palíntonos* o *palíntropos* que en el n.° **42** va a presentarse más declaradamente, esto es, la relación lógica fundamental de la contradicción, y es por tanto nombre de las *synalláxies* o ensamblajes de contrarios que van a formularse en el número **46**. Es a este descubrimiento de la ley de contradicción lógica como constitutiva de los seres (cada uno y el conjunto) a lo que se dedica esta parte central de la razón (de su tratado general o *perì pántōn*) según la presente ordenación de los fragmentos, y a esa parte central sirven de introducción las sentencias del número anterior y de éste: bajo el ajuste aparente de las cosas (que es diferencia de una con otra y definición de cada una) debe descubrirse el ajuste secreto o puramente lógico: la lógica bajo la física.

Ahora, qué es lo que vale exactamente la comparación cuando se dice que el ajuste inaparente es *kréssōn* 'más fuerte, dominante, aventajado, preferible' que el aparente, pienso que debe estimarse así: las diferencias mutuas y consiguientes identidades de cada una de las cosas tal como aparecen no se desprecian absolutamente, como meras fantasías o ilusiones (como si las ilusiones no fuesen igualmente realidades), sino que se les concede la estima de poder ser reveladoras de la razón o lenguaje que hace las cosas, que las cosas hablan, un lenguaje que de ordinario no se oye y que es por ello secreto, un orden o harmonía que no aparece como tal; y como esa razón profunda, que no suele oírse, es sin embargo la razón que rige las razones aparentes (recuérdese del n.° **3** que "todas las leyes humanas se crían de la sola ley divina"), es en ese sentido más fuerte y dominadora de ellas; y como, por otro lado, si está oculta, lo está por las creencias en los ajustes aparentes, que siendo sólo reales se toman como verdaderos, con ello está dicho que la razón escondida será mejor, e.e. más verdadera, que las razones que la recubren. Sólo pués el descubrimiento de la lógica oculta en las relaciones reales puede, por anticipar la fórmula de los sofistas, *tòn hḗttō lógon kreíttō poieîn* 'hacer mejor la razón peor' o 'vencedora la razón perdida'; y pienso que sólo entendiendo en tal sentido estas fórmulas de introducción sobre las relaciones entre lógica y realidad (la del n.° **35** y ésta) se podrán entender menos mal las proclamaciones lógicas de esta parte central del libro y aquello al fin de que a la razón se la pueda nombrar no sólo guerra, sino también fuego.

37

93 D-K

ὥς θ' ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει.

Ⓕ Plut. *De Pyth. or.* 18, 404 d : οἶμαι δὲ ⟨καί σε⟩ γιγνώσκειν τὸ παρ' Ἡρακλείτῳ λεγόμενον· «ὥσθ' ἄναξ .... σημαίνει»· πρόλαβε δὲ τούτοις εὖ λεγομένοις καὶ νόησον τὸν ἐνταῦθα θεὸν χρώμενον τῇ Πυθίᾳ πρὸς ἀκοήν, καθὼς ἥλιος χρῆται σελήνῃ πρὸς ὄψιν.
Stob. *Flor.* I 199 : ὡς γὰρ ὁ ἄναξ ὁ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει, κατὰ τὸν Ἡράκλειτον, οὕτω τῶν Πυθαγορικῶν συμβόλων καὶ τὸ φράζεσθαι δοκοῦν κρυπτόμενόν ἐστι καὶ τὸ κρύπτεσθαι νοούμενον.
Iambl. *De myst.* III 15 : συμβολικῶς δὲ τὴν γνώμην τοῦ θεοῦ ἐμφαίνουσι καὶ τὴν τοῦ μέλλοντος προδήλωσιν, καθ' Ἡράκλειτον, οὔτε λέγοντες οὔτε κρύπτοντες, ἐπειδὴ τῆς δημιουργίας τὸν τρόπον ἀποτυποῦσι διὰ τῆς προδηλώσεως.
Id. *apud* Stob. *Ecl.* II 2, 5 *(Epist. ad Dexippum)* : ὡς δὲ τὰ ἔργα αὐτὰ δείκνυσιν, αὐτὸς ὁ ἐν Δελφοῖς θεός, οὔτε λέγων, καθ' Ἡράκλειτον, οὔτε κρύπτων, ἀλλὰ σημαίνων τὰς μαντείας, ἐγείρει πρὸς διαλεκτικὴν ἐρεύνησιν τοὺς ἐπηκόους τῶν χρησμῶν.

Cfr. Luc. *Vit. auct.* 14 : αἰνίγματα λέγεις, ὦ οὗτος, ἢ γρίφους συντίθης· ἀτεχνῶς γάρ, ὥσπερ ὁ Λοξίας, οὐδὲν ἀποσαφεῖς.

Ⓥ ὥς θ' ἄναξ *scribo* : ὥσθ' ἄναξ *Plutarchi cod.* E : ὥσθ' ἄ. B : ὡς ὁ ἄναξ Turneb. (ὡς *Plutarcho dant edd.)*

In Plutarchi textum: ⟨καί σε⟩ *suppl.* Reiske   πρόλαβε *scribo* : πρόσλαβε *codd., edd.*   Πυθίᾳ .... ὄψιν *ordinauit* Wyttenbach : πρὸς ὄψιν *post* Πυθ. *habent codd.*

Ⓣ ... Y TAL COMO EL SEÑOR, CUYO TEMPLO DIVINATORIO ES EL QUE ESTÁ EN DELFOS, NI DICE NI OCULTA, SINO QUE DA SEÑAS.

Ⓒ Es en este contexto, a modo de reflexión metódica sobre la propia lógica,

donde más razonablemente cae este famoso fragmento, con tal de que la referencia del oráculo de Delfos se tome a modo de comparación con la manera en que *lógos* se manifiesta; para lo cual me he permitido incluir en él el *hōs* 'como', que los editores suelen dar al citador con el valor de 'que'. Es éste Plutarco, el único que en su tratadillo *Sobre que ahora no da la Pitia oráculos en verso* parece dar una cita literal del paso, del siguiente modo: "Y también conoces, creo, lo que en Heraclito se dice, 'como el Señor ... señas'. Pero prevente con tan buenas razones y hazte la idea de que el dios de allí se vale de la Pitia para la audición, tal como el sol se vale de la luna para la visión". También un trozo de no sé qué autor conservado en el *Florilegio* de Estobeo, menos literal, tiene asimismo el *hōs,* aunque ligado al contexto del citador: "Pues así como el Señor que está en Delfos ni dice ni oculta, sino que da señas, según Heraclito, así de los preceptos alegóricos de Pitágoras, en tanto que el que parece expresarse se está escondiendo, el que esconderse se está concibiendo". De Jámblico tenemos, en el tratado *De los misterios,* esta cita adaptada a su contexto: "Y de manera simbólica declaran el pensamiento del dios y el anuncio de lo porvenir, según Heraclito, ni diciendo ni ocultando, sino dando señas, ya que con el arte de la predicción reproducen el modelo de la fabricación de cosas"; y del mismo en otro lugar, conservado en Estobeo: "Y tal como muestran los hechos mismos, el propio dios que está en Delfos, ni diciendo, según Heraclito, ni ocultando, sino dando por señas sus adivinaciones, despierta a la investigación dialéctica a los que escuchan los oráculos". Es, en fin, una curiosidad que en un paso de la obrilla de Luciano se equipare el estilo de Apolo Pítico, no con el de *lógos* mismo, sino con el del propio Heraclito, cuando a su sombra se le dice "Adivinanzas dices, oh tú, o compones acertijos: pues, tal como el Sesgo, nada dices a las claras"; ni es esta confusión entre el modo de revelación de la razón misma y el estilo personal de Heraclito una táctica de distracción que se quede en Luciano solo.

Pero lo que aquí nos importa es aprovechar la comparación para el más preciso entendimiento de la dialéctica de física con lógica, de las relaciones entre la realidad y la razón. En primer lugar, las cosas y sus ajustes aparentes no dicen o razonan directamente, pero tampoco sencillamente esconden, la razón verdadera que los rige, la harmonía inaparente; y luego, para sugerir cómo es la relación entre lo uno y lo otro, se emplea un verbo *sēmaínei,* que, si encuentra dificultades de interpretación, es más bien por el éxito extraordinario que sus derivados han tenido, sobre todo últimamente, en los lenguajes técnicos de lógicos y gramáticos, con los semantemas y su progenie de semas y sememas, y la Semántica, que para la Gramática debía restringirse al estudio de los significados de las palabras que los tengan, y que los lógicos pusieron de moda para referirse al estudio de los valores (de verdad o falsedad) de las proposiciones. Hay ciertamente una deleitosa inversión dialéctica, cuando se imagina que los significados de las palabras dan, con sus notas, señas de las cosas, supuestamente exteriores o anteriores al lenguaje, que tratan de denotar, con lo cual es cierto que, en cuanto las mencionan, en tanto las ocultan (pues que, al hacerlas ser, para la designación, una cosa determinada por tales notas, las hacen ser lo que precisamente se supone que no eran), inversión —digo— con respecto a lo que aquí razón parece estar diciendo, que son las cosas, sus relaciones y procesos aparentes (y entre las cosas, claro, los hom-

bres en general y sus ideas) las que dan señas de la razón verdadera que las hace ser y por ellas habla, señas siempre excesivas, propiamente infinitas (por emplear 'propiamente' justamente al revés que Cantor), y por ello mismo vagas, imprecisas, y así parcialmente engañosas. Pero en fin, aunque tal inversión dialéctica no carezca de interés para el entendimiento de esto, más vale atenerse ahora al menos elaborado valor semántico del *"sēmaínei"*, como semejante al nuestro de "da señas", y leer sencillamente que la relación es tal que ni los hechos revelan su razón de ser ni tampoco sin más la ocultan, sino que ofrecen la posibilidad de leerlos, como un *fari fiendo,* evidentemente por medio de tácticas de selección y ordenamiento que saquen de la mentira verdad, como suele decirse; y lo que más importa, que ese "ni ... ni ..., sino ..." del texto, debe leerse al mismo tiempo como un "y ... y ..., esto es ...": que el 'dar señas' quiere decir simultáneamente 'revelar' y 'ocultar': las relaciones reales (con las creencias de los hombres incluidas) dicen la verdad al ocultarla y la ocultan al decirla; como es natural, puesto que la razón está en esa contradicción misma, siendo ella lo contrario de la irracionalidad y a la vez lo mismo.

38

86 D-K

ἈΛΛᾺ ΤᾺ ΜῈΝ ΤΗ͂Σ ΓΝΏΣΕΩΣ ΒΆΘΗ ΚΡΎΠΤΕΙΝ ἈΠΙΣΤΊΗ ἈΓΑΘΉ· ἈΠΙΣ-ΤΊΗΙ ΓᾺΡ ΔΙΑΦΥΓΓΆΝΕΙ ΜῊ ΓΙΓΝΏ-ΣΚΕΣΘΑΙ.

Ⓕ Clem. *Strom.* V 88, 5 : ... «ἀλλὰ τὰ μὲν τῆς γνώσεως βάθη κρύπτειν ἀπιστίῃ ἀγαθῇ», καθ' Ἡράκλειτον· «ἀπιστίῃ γὰρ διαφυγγάνει μὴ γιγνώσκεσθαι». Plut. *Coriol.* 38, 232 d : ... «ἀλλὰ τῶν μὲν θείων τὰ πολλά», καθ' Ἡράκλειτον, «ἀπιστίῃ διαφυγγάνει μὴ γιγνώσκεσθαι».

Ⓥ *Solum* τὰ μὲν *Heraclito tribuo* : τὰ μὲν γνώσεως βάθη Clem. : τῶν μὲν θείων τὰ πολλά Plut. κρύπτειν ἀπιστίῃ ἀγαθῇ ἀπιστίῃ γὰρ Clem. (ἀπιστίηι

ἀγαθῆι ἀπιστίῃ L) : ἀπιστίῃ Plutarchi Y : πίστιν N ἀπιστίῃ διαφ. μὴ γ. Bollack-Wismann, Kahn *Sic autem locum Diels olim restituere temptauerat* : τοῦ λόγου τὰ πολλὰ κρύπτειν κρύψις ἀγαθή· ἀπιστίῃ γὰρ κτλ.

Ⓣ PERO SÍ, CIERTAS COSAS profundas del conocimiento ESCONDERLAS ES DESCONFIANZA BUENA: PUES POR DESCONFIANZA VAN ESCAPANDO DE QUE SE LAS CONOZCA.

© Es San Clemente sin duda, en contra de lo que suelen creer los editores, el que da la versión más completa y literal del paso ("Pero esconder ciertas honduras del conocimiento es incredulidad buena, según Heraclito: pues por incredulidad suelen escapar de que se las conozca"), aun cuando deba pensarse que las palabras 'honduras del conocimiento' son una glosa que San Clemente ha puesto de algo que estaba en el libro (sobre otra aparición de *gnôsis* 'reconocimiento' v. sin embargo al n.° **10**) y que tampoco en Plutarco aparece; en cambio, la cita que éste nos conserva en la *Vida de Coriolano* ("Pero sí, las más de las cosas divinas, según Heraclito, por desconfianza suelen escapar de que se las conozca") parece claramente producida por un salto (más bien en la memoria que en la lectura) motivado en parte por la repetición de palabra *apistíē-apistíēi* y también porque al propósito de su cita le bastaba a Plutarco con el último predicado y le sobraba el anterior.

Ya se ve que, leída así la frase, su buen entendimiento estriba en qué significado tenga el término *apistíē* 'incredulidad', 'desconfianza' y también, refiriéndose al objeto, 'incredibilidad', y hasta qué punto se use con igual valor la primera vez que la segunda, valor que inevitablemente tendrá que ver con el sujeto y el objeto a que esa actitud de incredulidad se refiera una vez y otra. Así pués, mantener ocultas una parte de las cosas (el *mèn* hace sobrentender que no todas), sean ellas las que sean (que en el texto de Clemente son profundidades del conocimiento y en el de Plutarco las más de las divinas), es una *apistíē agathḗ*, esto es, un acto que a razón le parece loable, y que apenas puede entenderse más que en el sentido de falta de fe o justa precaución para con los hombres, falta de fe en ellos que será de razón misma, que por ello les oculta bajo la parcial revelación de las apariencias la otra cara de la verdad, sin la cual por cierto quedan sumidos en la falsedad, pues la lógica de las apariencias se les convierte en creencia falsa; ahora bien, ¿por qué razón alaba semejante táctica suya de desconfianza para con los hombres?: es sin duda lo que dice la segunda frase: que es por *apistíē* por lo que aquellas cosas suelen escapar a su conocimiento; y ésta parece que ha de ser inevitablemente una desconfianza o incredulidad de los hombres para con las revelaciones de razón; condición que razón estima inherente al ser de los hombres en

general; y cómo es que a los hombres se les puede acusar de una (mala) incredulidad o desconfianza, como vicio que los ciega al conocimiento de la verdad, cuando tanto se ha insistido en la primera parte del libro (n.[os] **12**, **13**, **14**) en que es precisamente la creencia o *dóxa* lo que les impide oír la voz de razón ordinariamente, es cosa que pienso que ya se va entendiendo sin grandes dificultades: para ello se debe tener presente que la noción moral de 'confiar en', 'prestar fe a' o 'dar crédito a', a la que atañe la raíz *peith-*, que es la de *pístis* y *apistíē*, y la noción epistémica de 'estar en la creencia de que', 'tener la convicción de que', que corresponden a la raíz *dok-* de *dóxa* y *dógma*, están muy separadas en principio y la relación entre ambas sólo se va trabando con el progreso de la religión o ciencia en nuestro mundo, hasta culminar con las de 'fe' y 'creer en', que se consagran en el Credo de Nicea; con ello se entiende sin estorbo que esa desconfianza de que razón acusa a los hombres consista precisamente en el aferramiento a las opiniones o creencias de cada uno (que resultan ser las ideas dominantes del mundo en general), y que ese saber personal o *idíē phrónēsis* esté inmediatamente relacionada con la *apistíē* o desconfianza de razón, de que aquí se habla: pues al fin ¿qué es lo que promueve la adhesión a la fe personal o credo general sino el temor de perderse en el descubrimiento de la verdad, esto es, de las mentiras en que mi propio ser se siente constituido? Así cobra un sentido profundo y contradictorio la proclamación moral que aparece en los *Trabajos* hesiódicos (v. 372) sobre *písteis* y *apistíai* como dos medios de perdición, "pues pierden igual confianza y desconfianza a los hombres": pues es desconfianza de razón, que se traduce en fe en sus ideas propias (y en las ideas en general), lo que los pierde, como en otro sentido bien opuesto los perdería la confianza en razón, que arrastraría consigo el descubrimiento de la falsedad de las ideas y de la propia constitución de cada uno. Y así razón, por falta de fe a su vez en la capacidad de ellos para la verdad, prefiere ocultarla en parte, no ya por justicia, sino por táctica razonable, por si su aparición críptica y dudosa se ofrece mejor a dejarlos despojarse de su natural desconfianza de la razón.

39 50 (2.[a]) D-K

ΔΊΚΑΙΟΝ, ΟΥ̓Κ ἘΜΟΥ͂, ἈΛΛᾺ ΤΟΥ͂ ΔΌΓΜΑΤΟΣ ἈΚΟΎΣΑΝΤΑΣ ὉΜΟΛΟΓΕΙ͂Ν· ΣΟΦΌΝ ἘΣΤΙΝ ἛΝ ΠΆΝΤΑ ΕἸΔΈΝΑΙ.

Ⓕ Hippol. *Ref.* IX 9 (*post* n.° 47) : ... ϑεὸν δίκαιον. «οὐκ ἐμοῦ .... εἰδέναι» ὁ Ἡράκλειτός φησι, καὶ ὅτι τοῦτο οὐκ ἴσασι πάντες οὐδὲ ὁμολογοῦσιν, ἐπιμέμφεται ὧδέ πως (*sequitur* n.° 42).

Ⓥ *Nomini* ϑεὸν *praecedenti* δίκαιον *edd. continuabant, ut ibi prorsus pro Christiano additamento secluddendum plerumque censerent* : ϑεόν· δίκαιον οὐκ ... *iam* Bergk, H. Gomperz   δόγματος *cod.* ($\overset{\text{ος}}{\text{δογμτ}}$: «δ *fast wie* λ» D-K) : λόγου Bernays *et* Bunsen, Bergk, *edd.*   ὁμολογέειν Bernays   ἐστιν : ἔστιν. ἔστι καὶ Sauppe   ἓν *edd.* : ἐν *cod.*   εἰδέναι *cod.* : εἶναι Miller *primo et edd. praeter* Bernaysium *et* Bergkium *et* H. Gomperz.

In Hippolyti textu εἴσασιν *cod.*

Ⓣ JUSTO ES, NO A MÍ, SINO AL ACUERDO PRESTANDO OÍDO, QUE ESTÉN CONCORDES: INTELIGENTE ES UNA SOLA COSA, SABERLAS TODAS. ⟨*O bien*⟩ INTELIGENTE ES SABER QUE TODAS LAS COSAS UNA. ⟨*O menos probablemente*⟩ INTELIGENTE ES QUE UNA SOLA COSA LAS SEPA TODAS. ⟨*O todavía*⟩ INTELIGENTE ES QUE TODOS Y CADA UNO SEPAN UNA SOLA COSA.

Ⓒ Como se ve por las anotaciones críticas de Ⓥ, este fragmento, que debemos a San Hipólito solo y por tanto al manuscrito único de la *Refutatio,* se ha visto muy atormentado por editores y estudiosos, que han tratado de entenderlo de algún modo mediante un par de correcciones sustanciales, con las que se ha venido editando, y que no veo según buena filología justificables. También para mí el paso es problemático, y las dudas que sobre su mejor entendimiento aún me asaltan (de que dan algún testimonio las versiones alternativas que por escrúpulo doy al lector en Ⓣ) han llegado al punto de hacerme vacilar también sobre su inserción en este ordenamiento, quedándome alguna sospecha de qué pudiera estar también al pie del n.° 25, con el que tiene evidentes similitudes. Me decido sin embargo, aunque con esta advertencia, a situarlo aquí, en atención más que nada a su razonable enlace con los dos siguientes, y al menos ofrezco sin tocarla en nada la lección del manuscrito, por más extrañeza que a mí también me haya suscitado en un par de puntos. De lo que sí estoy en cambio bastante cierto es de que la versión de las ediciones habituales es errónea, no sólo por la falta de respeto al texto transmitido, sino además por la sintaxis nada heraclitana (ese *sophón,* que

por lo demás es siempre referente a *lógos,* como supuesto giro impersonal, *sophón esti,* del que dependiera el *homologeîn,* que a su vez regiría una Or. de Infinitivo, cosa nunca vista ni en Heródoto ni siquiera apenas en los áticos) y por ciertos prejuicios sobre la supuesta doctrina heraclitea (la proclamación de que todas las cosas sean una, que era ciertamente de Jenófanes, como se desprende de referencias como las que pueden verse en 21 A 29, 31, 33 y 34 de D-K y que fácilmente se hizo luego tópico para los *physiológoi* o "viejos filósofos" en general) que esa interpretación habitual exige. Lo que sí he tenido que hacer, a fin de hacer más cabal la cita, ha sido, en vista de que el paso viene en Hipólito inmediatamente tras la cita, en estilo indirecto, que veremos en n.º **47**, y aprovechando que sus palabras finales, *theòn díkaion* 'dios justo' les sobraban, con buena razón, a los editores (secluidas están en D-K y los demás) y les parecían una inserción cristiana, matar dos pájaros de un tiro y, coincidiendo —veo— con una vieja propuesta de Bergk y H. Gomperz, aprovechar de ellas el *díkaion* (dejando el *theón* como discutible, según se anotará al n.º **47**), el cual viene así a ser impersonal que rige normalmente (así *díkaión esti* en Heródoto I 39 etc.) al *homologeîn,* que queda con su uso absoluto 'estar de acuerdo' normal y heracliteo; que lo siguiente, lo de "Inteligente es una sola cosa, saberlas todas", quede formando frase aparte y yuxtapuesta a la anterior (sea cual sea la conexión implícita que con ella tenga) no me parece ajeno a la sintaxis heraclitana. Por desgracia esta lectura del texto, que estimo filológicamente satisfactoria, no basta para llegar a certidumbre sobre su entendimiento. Doy pués, con las debidas dudas, el siguiente.

La primera frase, desde luego, proclama como justo o cosa debida que estén (se sobrentiende sin duda que los oyentes en general) de acuerdo (en algo, presumiblemente en sus pareceres), y que ello es debido no ya en virtud de que me presten oído a mí —dice Heraclito y la razón por él—, sino simplemente por obediencia a un cierto acuerdo o decisión emanada de alguna instancia que no se nos explica: hay ciertamente un par de extrañezas en el texto, una en la palabra *dógmatos,* que los editores casi unánimemente han remplazado por *lógou,* como pensando que una mano cristiana habría introducido el *dógmatos* con el sentido eclesiástico de 'dogma' (pero no sé qué interés podía tener ni San Hipólito ni ningún copista en sustituir así la palabra *lógou,* que tan oportuna se ofrecía, con el valor de *Verbum* o Segunda Persona, a trasladar a teología cristiana lo que Heraclito dice, como el propio Hipólito hace varias veces), y que prefiero entender, más que como equivalente de *dóxa* 'opinión', con el más técnico y político de '*placitum*', 'acuerdo de una corporación o junta', 'lo que *édoxe tēi boulēi',* con que aparece en los áticos (y *tà dedogména* con tal valor en Heródoto III 76); y por otro lado, en el *emoû,* que es una de las seis veces en que aparece en nuestros frs. la 1.ª Pers. sing. (las otras, en n.os **1**, **33**, **34**, **40**, **91**), y que con la lección arreglada por los editores se opondría a *lógou,* como si Heraclito advirtiera que no es a él, Heraclito histórico y a título personal, a quien se ha de oír, sino a la razón misma, contraposición que a mí también me parecería lógica y oportuna, sólo que no es eso lo que se lee en el manuscrito, y con la lección de éste resulta que aquí *emoû,* como 'mí' y al mismo tiempo 'razón por mi boca' (pues yo, por un lado, soy lo mismo que razón: v. a n.º **34**), a lo que se contrapone es a aquella decisión o acuerdo tomado oficialmente; así que parece que lo que en la frase se dice es que ese

homologeîn o ponerse de acuerdo es algo que es propio que los hombres hagan, aun sin atender a tanto como a la lógica y a lo que en el libro de Heraclito pueda decir ella, simplemente por obediencia a una especie de decreto o decisión común que, al parecer, han tomado en corporación los hombres en general; y si se me permite pasar a interpretarlo en otros términos, no creo que sea infiel pensar que se refiere al convenio que los hombres han establecido por su mera condición de hablantes, ese a modo de senado (de subconscientes) que es la comunidad de los partícipes de una lengua y de la lengua, lo cual ciertamente les obliga a un cierto modo de consenso u homología.

A esto debe contraponerse lo que dice la segunda frase, y no me pesa que la cabeza de ambas, tal como las edito, *díkaion* y *sophón* respectivamente, marquen esa antítesis, dejada por lo demás, tal como el texto nos ha llegado, a la pura yuxtaposición: pues si la homología dicha (que no excluye la antilogía entre ellos, sino bien por el contrario) es simplemente debida o propia de su condición de hombres, *sophón* en cambio, lo verdaderamente astuto, con astucia tan profunda que llegue a hacerse blanca inteligencia, es algo que en nuestro fr. sólo se dice de la razón misma (como en n.º **25** y como se hará más claro en los dos siguientes) y es por ello una sola cosa (razón; y el *hèn* 'uno solo' se le aplica también en n.os **25** y **41**), no un consenso, sino un puro sentido común; el cual, con la lectura más probable que hago del texto, con entonación de coma tras *hén,* y que se refleja en la primera traducción, se describiría enseguida como un saber todas las cosas [la tercera traducción daría un sentido casi equivalente; la segunda le atribuiría a *lógos* una proclamación algo trivial "todas las cosas son una": pues él tendría que añadir al menos "y no son una (sino múltiples)"; y con la cuarta, el fr. se saldría de este contexto y se acercaría más al del n.º **25**], en lo cual importa precisar que con ello en todo caso no puede entenderse un saber total (totalizador y totalitario), que sería un *hólon* más que un *pánta,* que implicaría que, más que saber, era tener sabido, y que por todo ello resultaría repugnante con razón, sino tan sólo un llevar la cuenta de cualesquiera cálculos o procesos, ser la razón que se ejercita en todas y cada una de las razones que se produzcan y que aparece en cualquier *synállaxis* o contradicción, como siendo el principio de contradicción mismo (lo que no le priva, como veremos, de entrar a su vez en contradicción con sus propias formulaciones), que es lo que aquí parece que se quiere hacer valer frente a la necesaria parcialidad de los raciocinios (y consiguientes opiniones) de los hombres, que así nunca pueden ser *sophoí* de veras, inteligentes en tal sentido. No es, en fin, a despropósito recordar que el anecdotario posterior (así en Diógenes Laercio IX 5: v. en © a n.º **34**) le había de atribuir a Heraclito la proclamación de que sabía todas las cosas (*pánta egnōkénai* 'tenerlas todas conocidas'), en lo que bien cabe sospechar latente la habitual aberración asimilatoria de confundir la razón, el puro Yo que habla y razona, con el Yo o personaje de la Historia; lo cual de paso daría algún pie para sostener aquí la lección del manuscrito.

40 108 D-K

ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γιγνώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον.

Ⓕ Stob. *Flor.* III 1, 174 : Ἡρακλείτου· «ὁκόσων .... κεχωρισμένον».

Vestigia loci uel eidem attinentia : Apoll. Tyan. *apud* Eus. *Praep. Ev.* IV 13 : ... θεῷ μὲν ... ἑνί τε ὄντι καὶ κεχωρισμένῳ πάντων.
Philol. 44 B 20 D-K : ἔστι γὰρ ἡγεμὼν καὶ ἄρχων ἁπάντων, θεός, εἷς, ἀεὶ ὤν, μόνιμος, ἀκίνητος, αὐτὸς ἑαυτῷ ὅμοιος, ἕτερος τῶν ἄλλων.
Xenophan. 21 B 23 D-K : ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο, νόου φρεσὶ πάντα κραδαίνει.
Heraclid. Pont. fr. 78 Voss : ⟨ἐδόκει Πυθαγόρᾳ⟩ μηδένα εἶναι σοφὸν ἢ τὸν θεόν.
Epich. 23 B 4 D-K : ... τὸ σοφόν ἐστιν οὐ καθ' ἓν μόνον, ἀλλ' ὅσσα περ ζῇ, πάντα καὶ γνώμην ἔχει.

Ⓥ *Post* γιγνώσκειν *uerba haec* ἢ γὰρ θεὸς ἢ θηρίον *in cod. leguntur, quam adnotationem textui insertam* Gesner *seclusit* («*ist nur Reminiscenz aus Arist. Pol.* A 2 1253 a 25» D-K), *ut Heracliti uerba retinebat* Schuster ὅ τι σοφόν ἐστιν, πάντων κεχ. Bollack-Wismann, Kahn.

Ⓣ DE CUANTOS HE OÍDO RAZONES, NINGUNO LLEGA HASTA TANTO COMO RECONOCER QUE LO INTELIGENTE ESTÁ SEPARADO DE LAS COSAS TODAS.

Ⓒ Está en el *Florilegio* de Estobeo, tras el título “De Heraclito:”, lo que es aceptable garantía de literalidad (una anotación tardía inserta por los copistas tras el “reconocer”, que dice “pues o dios o bestia”, la han secluido como tal razonablemente los editores), pese a que el *sophón* sin artículo en tal función sintáctica resulte algo chocante y contraste con el *tò sophón* del n.° **41** y del **25** (el *sophón* del n.° **39** lo hemos entendido como Predicado), pero así se usa también *lógōi* en n.° **9** y para los nombres (como *pólemos, pŷr, ánthrōpos, aiṓn*) puestos en cabeza o tema de sentencia parece el uso normal en Heraclito. En todo caso, ya hemos

visto cómo *sophón* 'verdaderamente astuto', 'inteligente' funciona como un apodo de razón misma, que más adelante jugará también con otros nombres, más físicos que lógicos, como 'guerra' o 'fuego'.

Por lo demás, el paso enlaza bien con los anteriores y con el siguiente, como insistiendo de varias formas en lo único, esto es, incomparable y por tanto incontable (pues es él el que cuenta) de *lógos;* lo cual aquí aparece tanto más efectivamente cuanto que se le contrapone con los *lógous* de los hombres que he oído —dice Heraclito, y es la quinta vez que en nuestros frs. usa la 1.ª Pers. Sing.—, como dando a entender que las razones, aun siendo ejercicios de razón, son otra cosa que la razón, están privadas de razón, y que lo están precisamente en cuanto que ninguna de ellas llega a este reconocimiento mismo de que la razón está aparte y fuera de todas las razones, como lo está de las cosas mismas, sus relaciones y procesos, que sin embargo son también ejercicio de razón: pues es vana la contienda entre la interpretación con un *pántōn* neutro, "separada de todas las las cosas" y la con *pántōn* masc. que propusiera Heidel, "separada de todos", ya que ningún hombre ha alcanzado la sabiduría, que es conocer a *lógos:* pero razón, al estar aparte de las cosas, que sin embargo rige, está por ello mismo igualmente aparte de las ideas de los hombres, por más que sean también producto de razón.

Lo que importa pués es entender esta contradicción de 'estar fuera / estar dentro' (un filósofo preferiría sacar nombres y hablar de 'trascendencia' y de 'inmanencia', a fin de quedarse acaso un poco más tranquilo, por esa virtud que la denominación tiene por sí misma de darnos la ilusión de que sabemos lo que estamos diciendo, puesto que tenemos sus nombres en el vocabulario), que es la contradicción íntima de *lógos* mismo, principio de contradicción, es decir la que le hace entrar en contradicción consigo mismo. Esa contradicción, por lo demás, no requiere ya a estas alturas mucha glosa: la razón está en todas las razones, la lengua está en cada acto de hablar (y en cada hablante), la gramática general está en la gramática de cada una de las lenguas (y en su evolución), y en fin, como la realidad o enjambre de las relaciones entre las cosas y sus procesos es inseparable de la operación lingüística, que las hace ser cosas propiamente dichas con sus nombres, también en toda relación y proceso de la Realidad está la razón interviniendo; y sin embargo, por el otro lado, es claro que ninguna frase es la lengua (ni serie de frases, por más que quiera ser sin fin), ningún hablante es el puro representante de la lengua que habla (como se ve en que ni él ha dictado sus leyes ni es dueño de su tesoro), desde el momento en que no soy puramente YO que dice "Yo", sino uno entre otros; y en ninguna de las razones puede estar la razón, ya que por fuerza se enfrentan y dialogan la una con la otra y razón es la razón de diálogo y contradicción; y así la razón que rige la organización y desorganización de las relaciones entre las cosas y constituye la identidad de cada una en su diferencia con las otras no puede ser una cosa entre las cosas ni estar en la Realidad. Es así como la razón está metida en todo y está fuera de todo al mismo tiempo, y es esa condición de estar fuera y dentro la que la separa de toda cosa (y persona), obligadas como están ellas a obedecer al principio de no contradicción para tener un puesto en este mundo. Puede que los hombres en general olviden lo primero, la presencia de la razón en todo como razón común; pero acaso más incapaces son de reconocer esto segundo, la separación de la razón de todas las cosas

y de todos; o al menos así lo sugiere este fragmento. El siguiente se encargará de formular de la manera más nítida esa contradicción íntima de la razón consigo misma.

41

32 D-K

ἛΝ ΤῸ ΣΟΦῸΝ ΜΟΥ͂ΝΟΝ ΛΈΓΕΣΘΑΙ ΟΥ̓Κ ἘΘΈΛΕΙ ΚΑῚ ἘΘΈΛΕΙ ΖΗΝῸΣ ὌΝΟΜΑ.

Ⓕ Clem. *Strom.* V 114 : ... «Ζεύς ἐστιν αἰθήρ, Ζεὺς δὲ γῆ, Ζεὺς δ' οὐρανός, Ζεύς τοι τὰ πάντα χὤτι τῶνδ' ὑπέρτερον» ⟨Aeschyli *Heliades* fr. 70⟩. οἶδα ἐγὼ καὶ Πλάτωνα προσμαρτυροῦντα Ἡρακλείτῳ γράφοντι «ἓν .... ὄνομα».
Vnde Eus. *Praep. Ev.* XIII 13.

Ⓥ οὔνομα Eusebi D.

In Aeschyli uersu ᾧ *et* τῶνδε τοι *cod., corr. edd.*

Ⓣ UNO Y SOLO LO INTELIGENTE NO QUIERE Y QUIERE QUE SE LE DIGA NOMBRE DE ZEUS.

Ⓒ San Clemente, a quien debemos el fragmento, parece haber parado mientes en él tan sólo en atención a la generalización del nombre de Zeus, padre de hombres y dioses, para significar un principio físico, como lo atestigua el que lo dé al pie de una cita de dos versos de una tragedia de Ésquilo perdida ("Es éter Zeus, y Zeus es tierra, y cielo Zeus, / Zeus, sí, es todo, y lo que aún sobre esto esté"), y acaso su referencia a Platón "que testimonia a favor de Heraclito", si es que alude al pasaje del *Cratilo* 396 b en que se especula con las dos formas del nombre, *Zêna* y *Día* en el Ac., que entre las dos estarían diciendo que es por Él por el que vivimos *(dià+zên),* otro caso en que el nombre debe hablar, que *ónoma* debe ser

lógos; y me temo que esa distracción hacia lo semántico haya seguido primando en muchos de los comentadores del fragmento.

Pero es de pensar que esa trasposición del nombre divino a designación de principios de la Realidad era ya para Heraclito una trivialidad, después de las especulaciones científico-teológicas de Ferécides de Siros o de Samos y de los órficos, y que aquí simplemente da por supuesto el significado religioso-científico del nombre *Zeus* y lo utiliza, mientras que en cambio lo solo importante de la frase es la sintaxis, por la que se dice de lo inteligente que es lo único que "quiere y no quiere" (pero curiosamente con el orden "natural" invertido, "no quiere y quiere") al mismo tiempo que se le llame con tal nombre. "No quiere" y sin embargo "quiere" son además términos que tocan al principio mismo de voluntad (verbo *ethélō,* que suele valer más bien por algo como 'estar dispuesto a', 'no tener inconveniente en', junto a su casi-sinónimo *boúlomai,* que implica más bien algo como 'tener empeño en', 'estar en la decisión de', v. en © a n.° **103**), que tocan —esto es— al centro mismo del ser; y por otra parte, lo que no quiere y quiere es que se le diga o razone, *légesthai,* el verbo de que es nombre *lógos.*

No quiere pués razón que se la razone bajo nombre, que se la denomine: naturalmente, puesto que el nombre o idea es la muerte de la razón, y en el momento en que se la denomine, así sea con el más alto y general de los nombres que puedan imaginarse, Zeus sublimado a principio de todo ser, Dios, en ese momento se la está haciendo ser lo que no era, se la está haciendo ser, cuando ella, que es la que hace ser a los seres todos lo que cada uno es, no puede hacerse ser a sí misma, so pena de que con ello quede fija en su conclusión y paralizada en su actividad lógica y creación de seres: una razón razonada ya no es razón que razona. Y quiere sin embargo, admite, acepta, que se la llame con ese nombre sumo o nombre de los nombres: mejor dicho, es la única a la que se podría dar ese nombre de Zeus totalizador: pues cualquier otra idea a la que el nombre se aplique, así sea la de 'todo', 'todas las cosas' o 'totalidad', resultará siempre limitada y corta respecto a la pretensión, ya que siempre quedará fuera de la idea aquello que la idea: pues Zeus, como se ve en los versos de Ésquilo citados por Clemente, no puede ser sólo todo, sino también lo que esté por encima o más allá de esto; y así es como se aviene a medias a recibir el nombre de los nombres, sea el de Zeus, o sea también, para el caso, el de *lógos* o el de *tò sophón,* que también son nombres de lo indenominable. Pero el punto está en que no quiere y quiere al mismo tiempo, y al hacer así lo que ningún ser puede (pues todo ser ha de querer ser lo que es, y tanto más decididamente cuanto más de verdad lo sea: firmeza de la voluntad no es otra cosa que seguridad en la definición), se aparta con tal enunciado de los seres todos (v. n.° anterior) y se enuncia a sí mismo como principio de contradicción, de identidad y diferencia, razón de ser de las cosas todas.

42

51 D-K

οὐ ξυνιᾶσιν ὅκως, διαφερόμενον ⟨ἑωυτῶι, ξυμφέρεται⟩ ἑωυτῶι ὁμολογέειν· παλίντροπος ἁρμονίη, ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης.

Ⓕ Hippol. *Ref.* IX 9 (*post* n.° 39) : καὶ ὅτι τοῦτο οὐκ ἴσασι πάντες οὐδὲ ὁμολογοῦσι, ἐπιμέμφεται ὧδέ πως· «οὐ .... λύρης» (*sequitur* n.° 1).
Plat. *Symp.* 187 a *(loquitur Eryximachus)* : μουσικὴ δὲ καὶ παντὶ κατάδηλος τῷ καὶ σμικρὸν προσέχοντι τὸν νοῦν ὅτι κατὰ ταὐτὰ ἔχει τούτοις, ὥσπερ ἴσως καὶ Ἡράκλειτος βούλεται λέγειν· τὸ ἓν γάρ φησι διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ συμφέρεσθαι, ὥσπερ ἁρμονίαν τόξου τε καὶ λύρας. ἔστι δὲ πολλὴ ἀλογία ἁρμονίαν φάναι διαφέρεσθαι ἢ ἐκ διαφερομένων ἔτι εἶναι· ἀλλ' ἴσως τόδε ἐβούλετο λέγειν, ὅτι ἐκ διαφερομένων πρότερον, τοῦ ὀξέος καὶ βαρέος, ἔπειτα ὕστερον ὁμολογησάντων γέγονεν κτλ.
Id. *Soph.* 242 d : ... «διαφερόμενον» γὰρ «ἀεὶ συμφέρεται» φασὶν αἱ συντονώτεραι τῶν Μουσῶν, αἱ δὲ μαλακώτεραι τὸ μὲν ἀεὶ ταῦθ' οὕτως ἔχειν ἐχάλασαν κτλ.
Plut. *De Is.* 45, 369 b : ... «παλίντονος» γὰρ «ἁρμονίη κόσμου, ὅκωσπερ λύρης καὶ τόξου» καθ' Ἡράκλειτον.
Id. *De tranq. an.* 15, 473 f : ... «παλίντροπος» γὰρ «ἁρμονίη κόσμου, ὅκωσπερ λύρης καὶ τόξου», καὶ τῶν ἀνθρωπίνων καθαρὸν οὐδὲν οὐδ' ἀμιγές, ἀλλ' ὥσπερ ἐν μουσικῇ, κτλ.
Id. *De anim. procr.* 27, 1026 b : ζωή τε τοῦ παντός ἐστιν ἔμφρων καὶ ἁρμονία καὶ λόγος ἄγων πειθοῖ μεμιγμένην ἀνάγκην, ἣν εἱμαρμένην οἱ πολλοὶ καλοῦσιν, Ἐμπεδοκλῆς δὲ φιλίαν ὁμοῦ καὶ νεῖκος, Ἡράκλειτος δὲ παλίντροπον ἁρμονίην κόσμου, «ὅκωσπερ λύρης καὶ τόξου», Παρμενίδης δὲ φῶς καὶ σκότος, Ἀναξαγόρας δὲ νοῦν καὶ ἀπειρίαν.
Simpl. *in Phys.* p. 50 a : ... οὔτε πρὸς τοὺς παράδοξα καὶ ἀπεμφαίνοντα λέγοντας· τοιαῦται γὰρ θέσεις, ὡς Ἡράκλειτος ἐδόκει τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸν κακὸν εἰς ταὐτὸν λέγων συνιέναι δίκην τόξου καὶ λύρας· ὃς καὶ ἐδόκει θέσιν λέγειν διὰ τὸ οὕτως ἀδιορίστως φάναι.

Cfr. Porphyr. *De antro nymph.* 29 : καὶ διὰ τοῦτο παλίντονος ἡ ἁρμονία, καὶ τοξεύει διὰ τῶν ἐναντίων.
Et aliquid fort. exinde resonat Scythinus *apud* Plut. *De Pyth. orac.* 17, 402 a : περὶ τῆς λύρας· «ἣν ἁρμόζεται Ζηνὸς εὐειδὴς Ἀπόλλων, πᾶσαν ἀρχὴν καὶ τέλος συλλαβών, ἔχει δὲ λαμπρὸν πλῆκτρον ἡλίου φάος».

Ⓥ ⟨ἑαυτῷ ξυμφέρεται⟩ *e Platone in Hippolyti laudationem restituo* ὁμολογέειν *Hippolyti cod.* : ὁμολογέει Miller, D-K, Wendland : ὁμολογεῖ ἐν Diels *(«vielleicht». Perpendere oportet quid illud* ὁμολογησάντων *in Platonis Symposio ualeat)* : *om.* Marcovich (συμφέρεται *cum Zellerio accipiens*) παλίντροπος Hippol., Plut. 473 *codd. pler.* (*et* 1026) : παλίντονος Plut. 473 *codd. al.*, 369, Porphyr. *Post* ἁρμονίη (-ίαν) Plut. κόσμου *ter addit* τόξου καὶ λύρης Hippol : τόξου τε καὶ λύρας Plat. : λύρης καὶ τόξου Plut. *ter.*

Ⓣ NO ENTIENDEN CÓMO ES QUE, DIFIRIENDO ⟨CONSIGO, SE AVIENE⟩ CONSIGO MISMO A PONERSE DE ACUERDO: AJUSTE DE CONTRAVUELTA, TAL COMO DE UN ARCO Y DE UNA LIRA.

Ⓒ La cita la da San Hipólito, entre la de n.º **39** y la de n.º **1**, en cuyas anotaciones pueden verse los contextos, introduciéndola con "Y que eso no lo saben todos ni están tampoco en acuerdo ⟨(este *homologeoûsin* parece revelar que ha entendido, mal seguramente, el *homologéein* como dependiente del "no entienden")⟩ viene a criticarlo así: 'No entienden ... lira'"; y es bastante evidente que es la única literal que del paso tenemos, esto es, tomada de lectura del libro: pues las dos veces que Platón lo utiliza y las tres que lo hace Plutarco, por no hablar de las otras resonancias, también recogidas en Ⓕ, se ve que lo citan de memoria (aunque Plutarco las tres veces con una forma fija, a saber, aquélla con que en la memoria se le quedó fijada o tal vez en sus tablillas de anotación de frases memorables); lo que pasa es que el texto de Hipólito está seguramente corrompido, y como se razona en Ⓥ, lo que me ha parecido más verdadero y económico ha sido suponer un salto por haplografía del doble *heautōi* 'consigo mismo' (que en la cita del *Banquete* toma la forma de *autò hautōi* 'él consigo mismo'), lo cual me ha permitido reintroducir, a partir de las dos citas de Platón, el *xymphéretai* 'conviene, se aviene', que debía estar en el original, haciendo antítesis con el *diapherómenon* 'diferenciándose, discordando' (como lo introducían también Zeller y Marcovich, pero remplazando al *homologéei*), al mismo tiempo que mantengo el *homologéein* de la cita de Hipólito, como Inf. dependiente de ese *xymphéretai* (como en Platón *Prot.* 317 a), que precisa el sentido de ese acuerdo o avenencia como 'ser de igual razón', como homología, con la intencionada resonancia etimológica *(homo-logo-)* que también parece oírse en otros usos de la palabra (v. en Ⓒ a n.º **39**).

En cuanto a la segunda parte y más llamativa, con su arco y su lira, que es la que recoge también Plutarco y recuerdan Simplicio y Porfirio, sólo tiene la duda del Adj. que deba llevar *harmoníē* 'ajuste', si *palíntropos* 'de marcha atrás, de contravuelta' o si *palíntonos* 'de contratensión, tenso en sentido inverso (del dispa-

ro)'; pero, como aquello es lo que da la cita de Hipólito (y los más de los *MSS* del *De tranquillitate animi* o *Del buen humor*) y como, por otra parte, siendo *palíntonos* notorio epíteto homérico para arcos, *tóxa,* entiendo bien su intromisión en vez del *palíntropos,* pero al revés no la entiendo, mantengo el 'de contravuelta', que es propio y suficiente para el entendimiento, con tal de que se piense, mejor que en la ensambladura de los instrumentos, en su función: para el arco, las tensiones contrapuestas de los brazos del arquero sobre mástil y sobre cuerda, que cooperan a un solo efecto, y para la lira, el alejamiento hacia lo agudo en un sentido, hacia lo grave en el contrario, que viene a dar, al alcanzar la separación máxima o de octava, en el unísono perfecto.

Por lo demás el "no entienden", referido sin duda a los hombres en general, recuerda el *axýnetoi* del n.º **17** y el **1** (v. © allí), aunque más de cerca vendría enlazando con el "de cuantos he oído, ninguno llega a tanto como..." (n.º **40**); en todo caso, es condición precisa, para que las cosas sean como son, que los hombres en general no entiendan de veras la ley de razón, que diferencia es identidad (pues, si lo entendiesen, serían razón ellos mismos, y no ellos por tanto); y en efecto, de que cumplen esa ley de no entender dan ya testimonio los citadores antiguos de esta frase: así Platón en el *Banquete,* aunque hay que decir que poniéndolo en el discurso de Erixímaco, a quien no caracteriza como especialmente agudo; pero es curioso ver cómo lo dice: "En cuanto a la música, también es claro para cualquiera, por poco que pare mientes en ello, que se encuentra en las mismas condiciones que esas artes ⟨(que está gobernada por el dios de amor)⟩, tal como quizá también Heraclito quiere razonarlo (que lo que es por las locuciones que usa no lo razona bien): pues dice que lo uno, discordando ello consigo mismo, ⟨consigo⟩ concuerda, como ajuste de un arco y de una lira. Pero es mucha sinrazón ⟨*alogía*⟩ decir que el ajuste o harmonía discuerda o que lo es de elementos que están discordantes todavía; lo que es que acaso quiso decir lo siguiente, que de elementos antes discordantes, lo agudo y lo grave, pero que después se han puesto en acuerdo ⟨*homologēsántōn*⟩ tiene nacimiento", etc.; aunque es justo añadir también que esa escapatoria favorita de asimilar la contradicción desarrollándola "en el tiempo" el propio Platón la corrige en parte en el conocido paso del *Sofista* en que se compara a Empédocles ("las Musas más blandas") con Heraclito ("las más tensas"): "Pues 'discordando siempre concuerda' dicen las más tensas de ambas Musas, mientras que las más blandas relajaron la condición de que eso sea así siempre", etc. En cuanto a Plutarco, con ver que en sus tres citas está añadida la palabra *kósmou* y que por tanto la cosa queda referida a la harmonía del cosmos, ya se percibe lo lejos que se ha desviado en la interpretación asimilatoria o científico-religiosa, y apenas si merece recordar el pasaje del *De la procreación del alma en el Timeo,* que dice así: "... y es vida del Todo intelectiva y harmonía y razón que trae con persuasión mezclada la fuerza de necesidad ⟨*anánkēn*⟩, a la que llaman los más destino ⟨*heimarménēn*⟩, pero Empédocles amor a la par que reyerta, y Heraclito ajuste de contratensión del cosmos, como de lira y arco, y Anaxágoras juicio ⟨*noûn*⟩ e infinitud"; y más lejos aún están los versos de Escítino donde aparece Apolo ajustando la lira universal y tañéndola con los rayos del sol (v. a n.º ***136**). Porfirio en su *De la gruta de las Ninfas* ha jugado no sin cierta gracia con las palabras que recordaba: "Y por eso es de contratensión

la harmonía y lanza sus flechas por medio de los contrarios"; al menos no se olvida del todo de que se trata de una cuestión lógica, y algo de ello queda también recordado en el comentario de Simplicio a la *Física* de Aristóteles, cuando, criticando a Heraclito acerbamente por enunciar una *thésis* o fórmula general, en vez de buenas proposiciones particulares, menciona sin embargo lo del "a modo de arco y lira" en conexión con que dice Heraclito que "lo bueno y lo malo a una misma cosa concurren", lo cual no deja de tener su punta razonable.

Pero, aparte de la fuerza de asimilación a que la fórmula ha debido verse sometida entre antiguos y modernos, lo que ella de por sí dice está bastante claro: por un lado, el sujeto de quien se dice ha de ser *tò sophón,* el mismo de los frs. anteriores, lo verdaderamente inteligente o principio lógico, y lo que de ello se dice es que, al contradecirse consigo mismo (pues en efecto se contradice, p.ej. al estar dentro, informando todo, y estar fuera de todo: v. n.º **40**; al querer y no querer llamarse Dios: v. n.º **41**), con esa contradicción íntima suya es como viene a concordar consigo mismo, hasta estar en razón igual ⟨*homologéein*⟩ con la razón, e.e. consigo mismo: naturalmente, puesto que ello es principio de contradicción, y así la sola manera que tiene de estar concorde consigo es contradecirse consigo mismo. Por otro lado, el sujeto de lo que se dice podría ser uno cualquiera (de los que son cada uno uno y en suma todos), en cuanto que su identidad (consigo) implica su diferencia (con otro) y su diferencia su identidad; pero, así como esto puede decirse de cada uno en particular, cuando eso mismo quiere decirse en general o en absoluto, esto es, acerca de aquel uno que no es tampoco propiamente uno, puesto que no tiene a su lado otro, su identidad no podrá ser otra cosa que la diferencia consigo mismo; y así, la ley de razón, que rige la entidad por contradicción de cada uno y todos los seres, resulta, cuando a ella en sí misma se la quiere considerar, contradictoria consigo misma: pues, por un lado, es algo, eso, la ley de razón, lo inteligente o Zeus o como se le llame, y por otro lado, no es eso, sino bien por el contrario.

8 D-K **43**

τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν, καὶ πάντα κατ' ἔριν γίγνεσθαι.

Ⓕ Arstt. *Eth. Nic.* VIII 2, 1155 b : ... καὶ περὶ αὐτῶν τούτων ἀνώτερον ἐπιζητοῦσιν καὶ φυσικώτερον, Εὐριπίδης μὲν φάσκων ἐρᾶν μὲν ὄμβρου γαῖαν ξηρανθεῖσαν, ἐρᾶν δὲ σεμνὸν οὐρανὸν πληρούμενον ὄμβρου πεσεῖν ἐς γαῖαν, καὶ Ἡράκλειτος τὸ ἀντίξουν .... γίγνεσθαι· ἐξ ἐναντίας δὲ τούτοις ἄλλοι τε καὶ Ἐμπεδοκλῆς· τὸ γὰρ ὅμοιον τοῦ ὁμοίου ἐφίεσθαι.

Cfr. Id. *Eth. Eud. locum ad* n.° 30 *laudatum.*
Cfr. etiam textum in libro De mundo laudationi n.° 46 *praecedentem. Et* Hippocr. *De uictu* I 11 (*uideas ad* n.° 36) *et* 18 : ἁρμονίης συντάξιες ἐκ τῶν αὐτῶν οὐχ αἱ αὐταί, ἐκ τοῦ ὀξέος καὶ ἐκ τοῦ βαρέος, ὀνόματι μὲν ὁμοίων, φθόγγῳ δὲ οὐχ ὁμοίων, τὰ πλεῖστον διάφορα μάλιστα συμφέρει, τὰ δὲ ἐλάχιστον διάφορα ἥκιστα συμφέρει κτλ.

Ⓥ *In Hippocratis textu* αἱ αὐταὶ Θ : ἑαυταὶ M καὶ ἐκ Θ : ἐκ M φθόγγων Θ πλεῖστον ... ἐλάχιστον Wilamowitz : -α ... -α *codd.*

Ⓣ ... que lo a contrapelo concordante, y de los elementos dispares la harmonía más hermosa, y que todas las cosas suceden según discordia.

Ⓒ Esto, aunque por seguir la costumbre lo edito con su número, no es en verdad ningún fragmento del libro, sino una conflación formada en la memoria de Aristóteles con residuos del n.° **42** y otros del **44**, de manera que para lo que más sirve es para sugerir una sucesión inmediata o muy cercana del n.° **44** con el **42**. Se le trae a colación, bien a despropósito, en la *Ética nicomaquea* a propósito de la cuestión trivial de si es la semejanza o diferencia lo que ocasiona amor *(philíā)* entre los seres: "Y aun acerca de eso mismo más por lo alto llevan la cuestión y más a lo natural ⟨*(physikōteron)*⟩, Eurípides por su parte diciendo que 'de lluvia siente la reseca tierra amor / y amor el santo cielo, cuando henchido está / de lluvia, de caer a tierra', y Heraclito que lo a contrapelo ⟨(*antíxoun,* que se refiere más que nada a piezas que, al tener muescas o barbas de sentido contrario una con otra, ajustan bien, término que no aparece en los frs. de Heraclito, aunque no es imposible que se usara alguna vez en el libro)⟩... según discordia; y al contrario de ésos, entre otros, Empédocles: pues dice que lo igual desea a lo igual". Más ecos del tópico de la harmonía de contrarios hemos visto en el texto de la *Ética de Eudemo* citado al n.° **30**, y veremos en la introducción a la cita del n.° **46** en el libro *De mundo.* Y con un tono más heraclitano aparece en el hipocrático *De la dieta,* p.ej. en el paso citado al n.° **36** y en éste otro: "coordinaciones ⟨*(syntáxeis)*⟩, de los mismos elementos, no las mismas, de lo agudo y de lo grave, iguales de nombre, pero de sonido no iguales, que los más diferentes son los que más con-

ciertan, y los menos diferentes los que conciertan menos", etc.; donde me parece que el mejor modo de descifrarlo es refiriéndolo a la escala musical (aunque el ajuste o harmonía no debe referirse al acorde sinfónico o simultáneo, poco ejercitado entre los antiguos, sino al sucesivo o simplemente melódico, por más que sea bien sabido que las consonancias o disonancias en la línea melódica son las mismas que en la unión sinfónica), en la cual las dos notas máximamente diferentes, ambas del mismo nombre, pero no de igual sonido, una aguda y otra grave, es decir separadas una octava, son las que mejor conciertan, en tanto que las mínimamente separadas, p.ej. a menos de tono o de semitono, son las que conciertan más difícilmente.

80 D-K **44**

ἸΔΈ⟨ΕΙΝ ΔῈ⟩ ΧΡῊ ΤῸΝ ΠΌΛΕΜΟΝ ἘΌΝΤΑ ΞΥΝῸΝ ΚΑῚ ΔΊΚΗΝ ἜΡΙΝ ΚΑῚ ΓΙΓΝΌΜΕΝΑ ΠΆΝΤΑ ΚΑΤ' ἜΡΙΝ ΚΑῚ ΧΡΕΏΜΕΝΑ.

Ⓕ Orig. *C. Cels.* VI 42 : εἶθ' ἑξῆς τούτοις, βουλόμενος τὰ αἰνίγματα, ὧν οἴεται παρακηκοότας ἡμᾶς, τὰ περὶ τοῦ Σατανᾶ εἰσάγειν, φησὶ θεῖόν τινα πόλεμον αἰνίττεσθαι τοὺς παλαιούς, Ἡράκλειτον μὲν λέγοντα ὧδε «εἰ δὲ χρὴ .... χρεώμενα», Φερεκύδην δὲ πολλῷ ἀρχαιότερον γενόμενον Ἡρακλείτου μυθοποιεῖν στρατείαν στρατείᾳ παραταττομένην καὶ τῆς μὲν ἡγεμόνα Κρόνον διδόναι, τῆς ἑτέρας δ' Ὀφιονέα κτλ.
Philod. *De piet.* 57^{a}, 1 : [γινόμενα] κατ' ἔ[ριν πάντα καὶ] χρεώμ[ενά φ]ησιν Ἡρ[άκλειτος].

Cfr. Plut. *De soll. anim.* 7, 964 c : ... Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἡράκλειτος .... πολλάκις ὀδυρόμενοι καὶ λοιδοροῦντες τὴν φύσιν, ὡς ἀνάγκην καὶ πόλεμον οὖσαν, ἀμιγὲς δὲ μηδὲν μηδ' εἰλικρινὲς ἔχουσαν κτλ.

Ⓥ ἰδέειν δὲ *haplographia resoluta* (ὧδειδέεινδὲ) *scribo* : εἰ δέ *cod.* : εἰδέναι Schleiermacher, Marcovich, Kahn, Koetscher : εἰδέναι δὲ Diels ἔριν

Schleiermacher : ἐρεῖν *cod.* χρεώμενα *cod.* : χρεὼν Diels, *edd.* : καταχρεώμενα Schuster : κρινόμενα Bywater : φθειρόμενα Mullach : χωρεόμενα Gundermann, Koetscher.

Ad Origenis textum: τούτοις ⟨ἐκτίθεσθαι⟩ *et* ⟨ἀπο⟩διδόναι *edd.*
In Philodemi textu litteras deperditas ita restituo: [γίνεσθαι] κατ' ἔ[ριν καὶ κατὰ] χρεὼν [πάντα φ]ησὶν Ἡρ[άκλειτος] Philippson *Hermes LV, edd. (pro* κατ' Diels παρ' *olim legebat).*

Ⓣ PERO SE DEBE VER LA GUERRA CÓMO ES COMÚN, Y JUSTICIA CONTIENDA, Y CÓMO SEGÚN CONTIENDA SE PRODUCEN TODAS LAS COSAS Y SE VALEN ⟨unas de otras⟩.

Ⓒ Debemos el fragmento a Orígenes, que en su *Contra Celso* lo introduce así: "Y luego a seguido de eso, queriendo traer a cuento los acertijos aquellos acerca de Satanás, de los que cree que tenemos nosotros alguna torcida noticia, dice que a una cierta guerra divina se han referido por acertijo los antiguos, Heraclito diciendo así 'Pero se debe ... se valen', y que Ferécides, que fue mucho más antiguo que Heraclito, contaba la leyenda de un ejército enfrentado con un ejército, y que daba por caudillo del uno a Crono y del otro a Ofioneo", etc. Además, de los restos de rollos incinerados de la biblioteca de Herculano, en los cuales las obras del epicúreo Filodemo de Gádara (s. I *ante*) ocupan una parte importante, los vestigios de letras de un par de líneas de su tratado *Sobre la veneración de los dioses* parecen con bastante certidumbre corresponder a una cita de Heraclito que sería, con una ligera variante de orden de palabras, si vale mi restitución (v. en Ⓕ y Ⓥ), la última parte del fr. que da Orígenes. La alusión que aparece en el tratadillo *Cuáles de los animales son más inteligentes* de Plutarco ("... Empédocles y Heraclito ... a menudo deplorando y maldiciendo la realidad, en cuanto siendo fuerza de necesidad y guerra y no teniendo en sí nada puro de mezcla ni acrisolado", etc.) lo mismo puede ser residuo de este paso que del siguiente.

Ello es que encontramos aquí a la razón llamándose a sí misma con nombre de 'guerra' (de que es ella misma da buena información, por si hacía falta, el predicado *xynón* 'común', que en los n.os **2** y **3** hemos visto aplicarse a *lógos* y a *tó phronéein* 'el pensar': v. en Ⓒ a esos frs.), al mismo tiempo que se formula cómo justicia *díke* (que en los usos griegos pasa de los valores propiamente judiciales a referirse a hechos de equilibrio y compensación en los hechos físicos) es en verdad *éris* 'contienda' o 'porfía' (recuérdese su división en mala y buena porfía o competición en el comienzo de los *Trabajos* de Hesíodo) y cómo es según esa ley de contienda o competición como se desarrollan los hechos todos y se usan mutuamente (según la interpretación que hago del *chreōmena,* algo difícil por cierto, pero siempre preferible a alterarlo, como suele hacerse, en *chreōn,* para que diga "y según necesidad"): es decir, que se enuncia claramente la razón en cuanto gue-

rra o principio de contradicción como siendo común a todos y todas las cosas, y especialmente se hace ver que lo que se llama justicia no es más que pleito, esto es, que el aparente equilibrio de unas cosas frente a otras no consiste en más que en su mutua contraposición, incompatibilidad, rivalidad por un mismo sitio (que dos no pueden ocupar al tiempo), y que es, en fin, ese principio de contradicción el que rige los procesos de las cosas todas, por los que viene cada una a ser lo que es y por los que se transforman unas en otras y llegan a ser lo que no eran; que es también la manera en que, según el difícil *chreómena,* se sirven una de otra, en cuanto que es el hecho de que *B* no sea *A* lo que le permite a *A* ser *A* (y no *B*).

Todo lo cual, según la restitución que hago del comienzo del fragmento, como algo que se debe *(chré)* percibir (con el Inf. jonio *idéein* 'ver', más justificable filológicamente que la conjetura habitual *eidénai* 'saber'; pero la diferencia no toca mucho al sentido, salvo que ese 'ver', equivalente de 'parar mientes en' o 'entender', alude al golpe de vista o descubrimiento, mejor que no el 'saber', que, al valer por 'tener visto', podría implicar un 'tener sabido', 'haberse hecho una idea de ello', que no es ciertamente lo que razón pide) y que, si se debe, es justamente porque está debido, porque no es lo que les pasa a los hombres en general, que por el contrario se creen que la justicia es lo contrario (y final o resolución) de la contienda y que la "coexistencia pacífica" de los contrarios es verdaderamente una paz, sin vislumbrar la guerra que en verdad es esa paz, aunque sólo sea por el hecho de que (saltando al siguiente nivel lógico) 'paz' no tiene más significado que el que le da su contraposición con 'guerra'. Por lo demás, la aparición de *lógos* como principio de contradicción ya nos ha hecho discurrir en © a los frs. anteriores, y con nombre de guerra vuelve a aparecer en el siguiente, y probablemente inmediato o muy cercano en la ordenación del libro.

53 D-K **45**

πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἔστι, πάντων δὲ βασιλεύς· καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε, τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε, τοὺς δὲ ἐλευθέρους.

Ⓥ Hippol. *Ref.* IX 9, 4 (*post* n.° 85) : ὅτι δὲ ἐστιν ὁ πατὴρ πάντων τῶν γεγονότων γενητὸς ἀγένητος, κτίσις δημιουργός, ἐκείνου λέγοντος ἀκούομεν· «πόλεμος .... ἐλευθέρους». ὅτι δέ ἐστιν ἁρμονίη ὅκως περ τόξου καὶ λύρης. ὅτι δὲ (*sequitur* n.° 36).
Chrysipp. *apud* Philod. *De piet.*, p. 81, 21 : ἐν δὲ τῷ τρίτῳ ⟨*scil.* Περὶ φύσεως Χρύσιππος λέγει⟩ τὸν κόσμον ἕνα τῶν φρονίμων, συμπολιτευόμενον θεοῖς καὶ ἀνθρώποις, καὶ τὸν πόλεμον καὶ τὸν Δία τὸν αὐτὸν εἶναι, καθάπερ καὶ τὸν Ἡράκλειτον λέγειν.
Procl. *in Tim.* 24 e : καὶ εἰ ὁ γενναῖος Ἡράκλειτος εἰς ταύτην ἀπιδὼν ἔλεγε «πόλεμος πατὴρ πάντων», οὐδ' οὗτος ἀτόπως ἔλεγεν.
Id. *ib.* 20 d : οἱ δὲ γεγονέναι μὲν ταῦτα τοῦτον τὸν τρόπον οὐκ ἀπογιγνώσκουσι, παραλαμβάνεσθαι δὲ νῦν ὡς εἰκόνας τῶν ἐν τῷ παντὶ προουσῶν ἐναντιώσεων· πόλεμον γὰρ εἶναι τὸν πάντων πατέρα κατὰ τὸν Ἡράκλειτον.
Plut. *De Is.* 48, 370 c : ... Ἑλλήνων .... ἐκ δ' Ἀφροδίτης καὶ Ἄρεος Ἁρμονίαν γεγονέναι μυθολογούντων .... σκόπει δὲ τοὺς φιλοσόφους ἄνδρας τούτοις συμφερομένους· Ἡράκλειτος μὲν γὰρ ἄντικρυς πόλεμον ὀνομάζει πατέρα καὶ βασιλέα καὶ κύριον πάντων.

Sine Heracliti mentione Lucian. *Quom. hist. conscr.* 2 : ... καὶ ὡς ἔοικεν, ἀληθὲς ἄρ' ἦν ἐκεῖνο τὸ «πόλεμος ἁπάντων πατήρ», εἴ γε καὶ συγγραφέας τοσούτους ἀνέφυσεν ὑπὸ μιᾷ τῇ ὁρμῇ. *Et* Id. *Icaromen.* 8 : ἕτερος δέ τις οὐκ εἰρηνικὸς ἀνὴρ πόλεμον τῶν ὅλων πατέρα εἶναι ἐδόξαζεν.

Ⓥ *Ad Hippolyti textum:* ὁ ⟨πόλεμος⟩ Miller *primo* γενητὸς Bernays, Buns. : γενητῶν *cod.* ἀκούωμεν Miller *primo,* Bernays.
Ad Plutarchi: μυθολογούντων Bernays : -οῦνται *codd.*

De Philodemo : *Erat fort. in Heracliti libro* (*cfr.* n.° 129)
ὤν τὸς πόλεμος καὶ Ζεύς.

Ⓣ GUERRA DE TODOS ES PADRE, DE TODOS REY, Y A LOS UNOS LOS SEÑALÓ DIOSES, A LOS OTROS HOMBRES, A LOS UNOS LOS HIZO ESCLAVOS, A LOS OTROS LIBRES.

Ⓒ La cita aparece, con envidiable limpieza de dudas textuales (y como buena muestra, por tanto, de sintaxis heraclitana), en la *Refutación* de San Hipólito, en-

tre la del n.º **85** y, tras una intrigante repetición del final del n.º **42**, la del n.º **36**, precedida de esto: "Y que es el padre de todas las cosas nacidas" (según una vieja conjetura atendible, "Y que es la ⟨guerra⟩ padre de...") "génito ingénito, creación creador, le oímos a aquél diciéndolo: 'Guerra ... libres'". Por otro lado, en una parte conservada del *De pietate* de Filodemo (*cfr.* al n.º **44**) se encuentra una cita de Crisipo estoico al tenor siguiente: "Y en el ⟨libro⟩ tercero ⟨del *Sobre el ser de las cosas* dice⟩ que el mundo es uno solo el de los seres intelectivos, república juntamente de dioses y de hombres, y que la guerra y Zeus son el mismo, tal como dice que también Heraclito discurre"; donde habría algún motivo para suponer en la memoria del estoico resto de una frase distinta del libro en que explícitamente se dijera que Guerra y Zeus son el mismo (*HŌUTÒS PÓLEMOS KAÌ ZEÚS,* tal como en n.º **129** se dice "El mismo Hades y Dioniso"), aunque tal vez sea más prudente pensar que se trata de una formulación de Crisipo, deducida de la consideración conjunta del n.º **41** y de éste, en que a *Pólemos* se le da el tratamiento *patḗr* propio de Zeus. Una cita parcial del paso se hace también por dos veces en el comentario de Proclo al *Timeo,* directa en un lugar ("Y si es que el noble Heraclito mirando hacia eso mismo decía lo de 'Guerra padre de todos', tampoco ése decía nada absurdo"), indirecta en otro: "Y otros hay que el que esas cosas se hayan producido de tal modo no lo rechazan, sólo que ⟨dicen⟩ que se las recibe ahora por tradición como imágenes de las contradicciones ⟨*enantióseis*⟩ que hubo antes en el todo: pues dicen que guerra es el padre de todas las cosas, según Heraclito". También en el *De Isis y Osiris* de Plutarco hay una referencia al paso: "... habiendo los helenos ... sacado la leyenda de que de Afrodita y de Ares es nacida Harmonía ... Pero mira a los hombres de ciencia concordando con eso: pues Heraclito derechamente a guerra la nombra padre y rey y señor ⟨*kýrion*⟩ de todas las cosas". Ecos, en fin, hay de la sentencia en Luciano, uno en el *Cómo se escribe la Historia,* haciendo un razonable chiste, al comentar cómo las recientes guerras han promovido una turba de historiadores, "y, a lo que parece, resulta que era verdad aquello de 'Guerra padre de todos', en vista de que de un solo impulso ha criado tantos historiadores", otro en el *Icaromenipo:* "Pero no sé qué otro, varón nada de paz, opinaba que guerra es padre del conjunto de todos" *(hólōn* en vez de *pántōn).*

Por lo demás, lo que el paso dice es tan claro y preciso, que bastará con pararse aquí a percibir el valor justo de los términos empleados: *Pólemos* 'guerra' es, por un lado, *patḗr,* como Zeus *patḕr andrôn te theôn te* 'padre de hombres y dioses' (v. más arriba), lo cual, sin excluir la paternidad natural (lo natural que sirve como justificación de lo social o inmediatamente real), a lo que primariamente alude es a la función de jefe o regidor (de la familia o de la Gran Familia); y es, por otro lado, *basileús* 'rey', pero con preeminencia entre sus funciones de la de administrador de la justicia (como varios empleos del término en diversas gobernaciones helénicas demuestran), y son esas funciones, de regidor y de juez, las que a la guerra, que es la lógica contradictoria, se le atribuyen con razón, en cuanto que es ella la que establece y mantiene la ordenación de las cosas de la realidad (y entre ellas los hombres de la sociedad) en géneros y clases, en que, con la contradicción debida, cada uno es irreductiblemente diferente de cualquiera otro y al mismo tiempo el mismo que los demás, en cuanto ejemplar de la mis-

ma clase o género; y asimismo hace justicia entre las cosas (hombres incluidos), en cuanto que determina cuáles son las propiedades de cada una, pero también, con la contradicción debida, las propiedades de cada clase y género, que son también casos de cosas, y a decir verdad, las primeras en cuanto a determinación de su ser propio y definición, de las cuales las individuales no pueden ser sino forzadas imitaciones.

Pero estas actividades de Padre y Rey se hacen más explícitas en los ejemplos que siguen en el fragmento, según uno de los cuales "a los unos los ha designado (pero justamente *édeixe,* ha señalado o nombrado a dedo, como Padre o Rey, por acto inmediato de arbitrio soberano) dioses, a los otros hombres", es decir, que ha establecido la más alta división de clases entre los seres *phrónimoi,* inteligentes (ni que decir tiene que las sucesivas divisiones, como 'hombres / mujeres', 'dioses / diosas', 'niños / adultos', 'viejos / jóvenes', etc., están hechas por acto del mismo dedo), y según el segundo ejemplo, "a unos los ha hecho (*epoíēse,* que bien ha querido ahí razón marcar la identidad entre la designación arbitraria y la producción material) esclavos, a los otros libres", es decir, que ha establecido la principal división de clases sociales, de las que otras sucesivas, como 'patricios / plebeyos', 'burgueses / proletarios', 'funcionarios / marginados', etc., es evidente que son meros desarrollos del mismo acto de creación.

Una cosa, sin embargo, conviene advertir ante situaciones como ésta, en que *lógos* o razón toma nombre de guerra: pues el decirse que eso es simplemente un uso figurado o por metáfora del nombre puede descarriar del entendimiento: si la razón o lógica que establece y ordena la realidad semántica, haciendo que cada uno sea el que es por ser otro que los demás y a la vez uno de un conjunto gracias a ser el mismo que los otros, con el resto de la taxonomía y ordenación jerárquica que ello comporta, si tal razón puede, por metáfora, llamarse tranquilamente guerra, es en virtud de que los choques llamados materiales entre las cosas, incluidas las guerras de los hombres, son a su vez metáfora de aquellos procesos lógicos: y ciertamente no son las guerras otra cosa que operaciones lógicas diversas de determinación por dependencia y de definición de identidad, esto es, de establecimiento y salvaguarda de fronteras entre entidades que, para ser cada una lo que es y todas en conjunto todas, necesitan diferenciarse mutuamente, determinarse una por otra por regulación de la mutua dependencia, quedar unas comprendidas dentro de otras según buena ordenación jerárquica, ocupar cada cual el puesto que en el conjunto le corresponde, y en la prosecución sucesiva del proceso, asimilar cada una a otras o dejarse asimilar por otra, para, con la transformación, asegurarse de o bien seguir siendo la misma o bien desaparecer.

10 D-K **46**

ΣΥΝΑΛΛΆΞΙΕΣ, ΟΥ͂ΛΑ ΚΑῚ ΟΥ̓ΧῚ ΟΥ͂ΛΑ· ΣΥΜΦΕΡΌΜΕΝΟΝ ΔΙΑΦΕΡΌΜΕΝΟΝ, ΣΥΝΑ͂ΙΔΟΝ ΔΙΑ͂ΙΔΟΝ, ΚΑῚ ἘΚ ΠΆΝΤΩΝ ἝΝ, ΚΑῚ ἘΞ ἙΝῸΣ ΠΆΝΤΑ.

Ⓕ [Arstt.] *De mundo* 5, 396 b : ἴσως δὲ τῶν ἐναντίων ἡ φύσις γλίχεται καὶ ἐκ τούτων ἀποτελεῖ τὸ σύμφωνον, οὐκ ἐκ τῶν ὁμοίων .... ταὐτὸ δὲ τοῦτο ἦν καὶ τὸ παρὰ τῷ σκοτεινῷ λεγόμενον Ἡρακλείτῳ· «συνάψιες .... πάντα». *Et apud* Stob. *Ecl.* I p. 269, 25-270, 17. *Et in libri De mundo editione Lorimer Syriacam quoque uersionem conferre licet.*

Apul. *De mundo* 19-20 : ... et, ut res est, contrariorum impete natura flectitur et ex dissonis fit unus idemque concentus. .... Hoc Heraclitus sententiarum suarum nubilis ad hunc ⟨orsus⟩ modum est: «συνλατιψιδις .... πάντα». Sic totius mundi sub instantia initiorum inter se impares conuentus pari nec discordante consensu natura uelut musicam temperauit; namque umidis arida et glacialibus flammida, uelocibus pigra, directis obliqua confundit unumque ex omnibus et ex uno omnia, iuxta Heraclitum, constituit.

Cfr. Hippocr. *De nutrim.* 40 : τὸ σύμφωνον διάφωνον, τὸ διάφωνον σύμφωνον.

Ⓥ συναλλάξιες *scribo duplicem lectionem antiquam uestigatus* : συνλατιψιδις *uel* συνλατιψιαις *uel* συνατιψιαις Apulei *codd. uel simile ex exemplis his quae ab editione P. Thomas sumo:*

CYNΛΑΠΨΙΑΙCOΛΑΚΑΙΟΤΧΟΛΑΨΙΝ
ΦΙpΜεΝΟΝΑΙΑΦεΙpεΜεΝΟΝCYΝΑΛΟΝΑΙΑΛΟΝΑΙΚεΓΑΝΓωΝ
εΝΚΑΙεΖεΝΟCεΙΓΑΝΓΑΥ B CYΝΛΤΙΨΙαΙCOΛαΚαΙΟΤΧΟααΨ
ΙΝΦΙpΜεΝΟΝαΙαΙεΙpεΜεΝΟΝCYΝΔΔΟΝΛΙαΛΟΝΛΙΚεſαΝſCON
εΝΚΔΙεΖεΝΟCεΙſαΝſαΥ V

(fuit nimirum quondam duplex lectio ad hunc modum inserta: σ υ ν λλ ά ξ ι ε ς

ubi postea nota ϟ *uelut* τι, *nota* ˥ *autem uelut* δ *lectae sunt)* : συνάψιες [Arstt.] *codd. plerique* : συλ^νλαψιες *ed. Lips.* : συλλάψιες Lorimer, Hoffmann, Marcovich, Bollack-Wismann, Kahn   οὖλα καὶ οὐχὶ οὖλα [Arstt.] *codd. plerique* (οὖλα *aliquoties,* ὅλου ... ὅλου P; *at* οὖλα *utique est Ionicum pro* ὅλα : *male «verderbliches»* D-K) : ὅλα καὶ οὐχ ὅλα [Arstt.] P, Stob., Apul.   *Post* συμφερόμενον *addunt* καὶ [Arstt.] *codd. plerique*   καὶ *ante* ἐκ *om.* [Arstt] *codd. aliquot,* Stob.

In Apulei textum: impete *scribo* : per se *codd., edd.* nubilis *scribo (scilicet ad illud* σκοτεινῷ *attinens)* : mobilis *codd.* : nodulis Kroll : modulis Scal. ⟨orsus⟩ *suppleo* : est ⟨elocutus⟩ Thom. sub instantia *scribo* : suo instantia *codd.* confundit *codd.* : confudit *edd.*

Ⓣ CORRELACIONES, NOCIONES ENTERAS Y A LA VEZ NO ENTERAS: 'COINCIDENTE'/'DIFERENTE', 'CONSONANTE'/'DISONANTE', Y LO MISMO 'DE TODAS LAS COSAS, UNA SOLA' QUE TAMBIÉN 'DE UNA SOLA, TODAS LAS COSAS'.

Ⓒ Lo cita la obra del *corpus* aristotélico *Sobre el universo,* que suelen atribuir al s. I *post,* y que gozó de mucho favor, como lo prueban, aparte de sus numerosos *MSS,* una versión siriaca que nos ha llegado y una latina de Apuleyo, *De mundo;* el pasaje aparece también, tal vez a partir de ahí, incluido en las *Eclogae* de Estobeo. Que el autor lo había entendido no más de un modo superficial, a lo semántico y cosmológico, lo muestra la manera en que lo introduce: "Pero quizá son los contrarios lo que apetece la Realidad y a partir de ellos lleva a cabo lo concordante, no a partir de los iguales. ⟨Siguen unos tópicos acerca de la unión de femenino y masculino, de la combinación de colores y sonidos en la pintura y en la música, y de la de vocales y consonantes en la gramática.⟩ Y eso mismo era también lo que en el tenebroso Heraclito se razonaba: 'uniones ... todas las cosas'"; lo mismo en la versión de Apuleyo: "Y, de hecho, a impulso de contrarios se rige la Realidad y a partir de elementos disonantes se hace una sola y misma consonancia. ⟨Siguen más o menos los mismos tópicos.⟩ Esto es lo que Heraclito en las nebulosidades de sus sentencias se puso a decir del siguiente modo: 'Correlaciones ... todas las cosas'. Así, a la inminente instauración del mundo entero, los encuentros desiguales de los principios en un igual y no discordante consenso los temperó Natura como una música; pues con los húmedos los secos y con los glaciales los tórridos, con los veloces los lentos, con los derechos los desviados, los entremezcla, y una sola cosa a partir de todas y de una sola todas las cosas, siguiendo a Heraclito, constituye". No menguarían estas consabidas pedanterías nuestro agradecimiento por la transmisión literal del paso, si no fuera que hay algunas perplejidades en esa transmisión, que no nos dejan leerlo con entera tranquilidad, y en especial la que toca a la palabra que lo encabeza: suelen los editores admitir el término *synápsies* que dan los *MSS* del *Perì kósmou,* término bastante usual en Aristóteles y Platón, y que no significa más que algo como 'uniones'; pero a partir de las formas incomprensibles que exhiben los de Apuleyo (y para otro trance semejante v. n.° **83**), más algún otro residuo en la tradición, me parece descubrir otra lección antigua, que debió de verse remplazada por ésa, y que debe de ser *synalláxies,* el nombre verbal de *synallássō* 'poner en relación' y

'relacionarse con', dicho p.ej. de los tratos de negocios y de los amorosos, y que aunque no aparece hasta las *Leyes* de Platón (el verbo, desde Ésquilo y Tucídides), estimo que bien puede ser la forma originaria, tal vez invento de Heraclito para este uso, por ello mal comprensible para los posteriores; pero puede que se oculte otra forma todavía más incomprendida y rara bajo esta doble tradición del texto.

En todo caso, el significado que le atribuyo a esa palabra, que es como tema o título de la frase, es el de un término de lógica que la Lógica aquí naciente en el libro de Heraclito hubiera tratado de poner en uso para indicar cosas semejantes a los modernos de 'relación', tomado en su valor más general y más preciso, o de 'oposición dialéctica', esto es, aquello que en esta Lógica tendría que referirse a los casos de contradicción en que la contraposición entre los dos términos de la relación establece la entidad (o definición implícita, por medio de negación) de cada uno de ambos, de manera que el ser de cada uno de los dos está en el otro, y por ende, siendo aparentemente la relación entre dos términos, como por otro lado cada uno sin el otro no es ninguno, se cumple exactamente que la sola entidad (y unidad) verdadera es la relación misma, tomada toda de una vez. A eso debió parecerle a Heraclito que sonaba adecuadamente una palabra como ésa, que, aparte de tener uso corriente para indicar los enfrentamientos, que son aunamientos, de las relaciones sociales, encerraba en sí, bien visibles, el término *allo-* 'otro' y el término *syn-* 'con', 'a la par', 'juntamente'. Por lo mismo he preferido también entender el texto puntuado de la manera que en Ⓣ se ve (que a algunos podrá parecer harto sutil, pero que no estimo impropia de la sintaxis heraclitana, donde razón tenía que arreglarse casi sólo con los recursos de la yuxtaposición y la coordinación para revelar conexiones que una sintaxis más hipotáctica y desarrollada trata, no sin embrollo frecuente, de reproducir con medios más explícitos y variados), según la cual la pareja que inmediatamente sigue, pero con unión por *kaì* 'y también' de sus dos términos, *oûla kaì ouchì oûla,* no es todavía directamente un ejemplo de *synállaxis* 'correlación', sino que avisa previamente de algo que atañe al estatuto lógico de las correlaciones, a saber que se trata de cosas que son, por un lado, enteras o enterizas (neutro pl. *oûla,* equivalente de át. *hóla* 'totales, enteros', pero con preferencia por connotaciones del tipo de 'continuo' o 'macizo'), y que, por otro lado, no son tales: naturalmente, puesto que la relación, e.e. contradicción, de uno con otro es el único ser entero y verdadero (y completo, en tanto no éntre a su vez en relación con otra relación, hechas cosa una y otra), pero, por otro lado, la condición de presentación sucesiva de uno y otro de sus términos (ya se yuxtapongan en el enunciado, ya también se coordinen, por 'y' u 'o') es evidente a la audición de su fórmula, y es por ende inevitable que la relación, al mismo tiempo que enteriza, esté disgregada en sus dos términos y carezca de esa integridad.

Vienen después los ejemplos de esas correlaciones: en primer lugar, *sýmphoron / diáphoron* y *synâidon / diâidon,* formulados ambos por medio de la contraposición de los prefijos *syn-* y *dia-,* que se sienten dotados de sentidos bastante taxativamente opuestos uno a otro, como siendo negación del otro cada sentido, *dia-* con el sentido de la separación, divergencia, diferencia, y del 'cada uno por su lado', *syn-* con el sentido de la convergencia, coincidencia, conjuntamiento, y

de 'ambos a la una' (las raíces semánticas a las que se adhieren son, en la correlación primera, la muy genérica *-pher-,* de manera que la pareja sugiere, espacialmente, algo como 'convergente / divergente', y en espacio lógico, algo como 'coincidente / diferente', y la raíz, del lenguaje técnico musical, *-aeid-* 'cantar', con la cual resulta algo como 'unísono / dísono'; pero lo esencial del juego lógico está en el de los prefijos); y se cierra la serie de ejemplos con un par de pares de otra estructura lógica, puesto que se trata de dos predicaciones contrapuestas con mutuo intercambio de los términos *T* y *E* (*thêma* y *rhêma,* por así llamarlos), una de ellas en que T es 'de todas las cosas' y lo que de él es dice es 'una sola', la otra en que T es 'de una sola' y lo que de él se dice es 'todas las cosas': es decir que razón juega con el ya sabido descubrimiento en que la razón se volvía sobre su lenguaje, descubriendo que todas las diversas cosas de la realidad que él distingue por sus nombres son en verdad todas una (ése es el momento que se suele simbolizar con el nombre de Tales de Mileto), pero juega a la vez con el momento lógico inverso o de reflexión sobre la reflexión, que es la revelación de que en uno solo están en verdad las cosas múltiples y diversas, que la unidad implica la totalidad de las multiplicidades. Sin embargo, lo más importante para la razón es que ambos modos de la *synállaxis* entre los términos 'uno' y 'todos' juegan a su vez en una nueva correlación, a saber, que "de todas las cosas, una sola", al mismo tiempo que ser lo opuesto de "de una sola, todas las cosas", es también idéntico con ello, como nuevo ejemplo de la correlación fundamental entre 'identidad' y 'diferencia' que aquí está proclamando la razón; y es de notar cómo, correspondientemente, en tanto que la sintaxis entre T y E, entre 'todos y uno', 'uno y todos', se mantiene asindética (y la coma entonativa que une y separa a T con E es equivalente de la cópula 'es'), en cambio la correlación entre correlaciones se señala con el doble *kaì* 'y también', que no sin vacilaciones nos ofrece la tradición textual del paso.

En cuanto a la ordenación de los fragmentos, he estimado que, después de la formulación general de la guerra o contradicción como principio lógico (n.os **44** y **45**), con este debía comenzar (sin que piense en un enlace inmediato en el libro) la serie de pasajes en que la razón se pone a sí misma en obra y no habla de la contradicción, sino que la realiza en las formulaciones de las *synápsies, synalláxies* o correlaciones (v. los n.os siguientes), que es lo que se me aparece como el núcleo o centro de esta primera parte, *lógos* o discurso general, del libro.

50 (1.ª) D-K

47

εἶναι τὸ πᾶν διαιρετὸν ἀδιαίρετον, γενητὸν ἀγένητον, θνητὸν ἀθάνατον, λόγον αἰῶνα, πατέρα υἱόν.

Ⓕ Hippol. *Ref.* IX 9 : Ἡράκλειτος μὲν οὖν φησιν εἶναι .... υἱόν, [θεὸν] ⟦δίκαιον (*sequitur* n.º 39).

Cfr. Philo *Quis rer. diu. her.* 43, 214 : οὐ τοῦτ' ἐστίν, ὅ φασιν Ἕλληνες τὸν μέγαν καὶ ἀοίδιμον παρ' αὐτοῖς Ἡράκλειτον κεφάλαιον τῆς αὑτοῦ προστησάμενον φιλοσοφίας αὐχεῖν ὡς ἐφ' εὑρήσει καινῇ; παλαιὸν γὰρ εὕρημα Μωυσέως ἐστὶ τὸ ἐκ τοῦ αὐτοῦ τὰ ἐναντία τμημάτων λόγον ἔχοντα ἀποτελεῖσθαι, καθάπερ ἐναργῶς ἐδείχθη.

Ⓥ Ad Hippolyti textum: *Post* οὖν Bernays, Diels ἕν *suspicabantur* θεὸν *fort. ex eodem loci in libro sequentis uocabulo natum quod in* n.º 48 ὁ θεός *apparet, nisi quidem per librari additionem, ab illo* δίκαιον *insequenti accitam, id explicare mauis* δίκαιον *autem cum* n.º 39 *coniunxi, qua ibi uideris ratione.*

Ⓣ ... que es el todo divisible / indivisible, génito / ingénito, mortal / inmortal, razonamiento / eternidad, padre / hijo.

Ⓒ Es el comienzo (v. Prolegómenos) del pasaje de la *Refutatio* en que San Hipólito, tras adelantar la identidad entre las doctrinas de Noeto y las de Heraclito, se apresta a sacar del libro de Heraclito formulaciones que prueben el aserto. Esta primera, citada en Infinitivo ("Heraclito, pues, por su parte, dice que ..."), bien podría sospecharse que no es propiamente una cita, sino una especie de resumen del pensamiento heracliteo que, ya ciertamente imitando la sintaxis de las correlaciones heraclitanas (*cfr.* n.ºs **46** y **48**), ha adelantado San Hipólito; si no fuera que, ciertamente, las tres primeras correlaciones, 'divisible / indivisible', 'génito / ingénito', 'mortal / inmortal' pueden bien suponerse formuladas por el santo padre, no siendo los términos peculiarmente heraclitanos, y sí triviales en la tradición filosófica y teológica (aunque para lo de 'mortal / inmortal' hay que atender a n.ºs **65-67**; en cuanto a la cuestión de 'ingénito' v. el n.º **81**; y aunque lo de 'divisible / indivisible' no aparece explícitamente en ningún otro de los fragmentos, resulta que es una correlación de primer orden, en cuanto que, aparte de atañer por una cara al problema perpetuo de toda Física, el de la 'continuidad / discon-

tinuidad', por la otra, por la de la lógica, alude pertinentemente al de lo 'analizable / inanalizable' del concepto, 'unidad irreductible / conjuntación de notas conceptuales': *cfr.* el *oûla kaì oûchì oûla* del n.º 46), pero en cambio la que sigue, en que razón se pone a sí misma bajo nombre de *lógos* en correlación con *aiōn* 'el Tiempo', 'el tiempo todo', 'evo', 'eternidad' (*cfr.* su otra aparición en el n.º 85), no se ve bien de dónde se le habría ocurrido inventarla a San Hipólito (pues *Lógos,* como el Verbo de la teología cristiana, no tiene, que yo sepa, relaciones especiales con el Tiempo o la Eternidad, salvo que "En el principio era el Verbo, y el Verbo estaba con Dios, y el Verbo era Dios"), y parece, en cambio, una buena *synállaxis* heraclitana: pues, por un lado, el razonamiento, la razón o lenguaje en acto, justamente por ser, como dicen, temporal, esto es, perpetuamente insimultáneo consigo mismo, es lo contrario de la eternidad o totalidad del Tiempo, necesariamente estática y dada de una vez por siempre, todo coincidente consigo mismo, mientras que, por el otro lado, estando el lenguaje o razón de ser de las cosas antes y fuera de todas ellas, siendo convención y sistema de signos intemporal, que está ahí siempre idéntico consigo mismo, presidiendo a sus sucesivas formulaciones, puede también, si quiere, llamarse eternidad, con la ideación del Tiempo o 'tiempo todo' que él mismo ha creado como última y primera de las ideas de las cosas.

En fin, en cuanto a la otra correlación, 'padre / hijo', por más que suene sospechosa con sus resonancias de la Teología trinitaria (y de hecho, cuando Hipólito recapitula, al final de IX 10, las coincidencias entre Heraclito y Noeto, no deja de advertir "Y que t a m b i é n dice ⟨Noeto⟩ que es el mismo el Hijo que el Padre, nadie lo ignora"; pero esto más bien prueba que t a m b i é n en Heraclito se leía), tampoco puede descartarse como *synállaxis* pertinente del libro de Heraclito: pues es la relación paterno-filial el ejemplo por excelencia de relación de determinación o dependencia manifestándose como relación entre hombres, la primera o fundamental de las relaciones familiares en que toda la Sociedad se funda: pues, en un sentido de la relación, el padre hace ser al hijo, en cuanto que le da una primera determinación o definición, como 'hijo de P', y en el sentido inverso de la relación, el hijo hace al padre padre (con máxima claridad y sin complicaciones, en el caso de un unigénito), en cuanto que es su aparición y sumisión a aquella determinación como 'hijo de P' lo que a P le da el sustento para confirmar en la Realidad su estatuto ideal de padre: los dos sentidos típicos de la relación de dependencia, en que, como dicen los gramáticos, el determinante determina al determinado al paso que el determinado rige al determinante; de manera que, siendo los términos derechamente contrapuestos por un lado, por el otro es verdad también que el hijo es el padre, pues que en él tiene su ser abstracto y definición, y el padre es el hijo, pues que él es la realización de su condición de padre. Y la relación típica de dependencia es tal vez el ejemplo más elemental en que la razón o principio de contradicción puede presentarse a sí misma funcionando.

No quiero, con todo, insistir en valorar un fragmento cuya procedencia literal del libro se presta a justificadas dudas; pero no se olvide —dicho sea de paso— que, sea lo que quiera de la tesis de Hipólito de que la herejía de Noeto era heraclitana, lo que es innegable es que la Teología cristiana en general hubo de reen-

contrar en su consecuente desarrollo muchas de las perplejidades que suscitó, con el libro de Heraclito, el surgimiento de la Lógica en nuestro mundo; y es justamente esa coincidencia (que no implica, claro, herencia por tradición escrita) lo que hace a veces difícil distinguir en un texto de Hipólito, Orígenes o Clemente lo que proviene de lectura del libro y lo que es intromisión de la especulación teológica cristiana. Ni es tampoco de extrañar que, antes de los cristianos, quisieran los judíos helenizantes encontrar, con cierto fundamento, la lógica heraclitana en las formulaciones del *Génesis* hebraico, tal como aparece en el pasaje citado en Ⓕ de Filón de Alejandría (s. I *post*): "¿No es eso lo que dicen los helenos que aquel grande y decantado entre ellos Heraclito, poniéndolo como principio de su filosofía, se gloría de ello como de descubrimiento nunca visto?: pues viejísimo hallazgo es de Moisés lo de que a partir de lo idéntico se producen los contrarios, estando ⟨respecto a ello⟩ en razón de divisiones, según claramente se ha mostrado".

67 (1.ª) D-K **48**

Ὁ ΘΕΌΣ· ἩΜΈΡΗ ΕὐΦΡΌΝΗ, ΧΕΙΜῺΝ ΘΈΡΟΣ, ΠΌΛΕΜΟΣ ΕἸΡΉΝΗ, ΚΌΡΟΣ ΛΙΜΌΣ· ΤἈΝΑΝΤΊΑ ἍΠΑΝΤΑ, ΟὟΤΟΣ Ὁ ΝΟΥ͂Σ.

Ⓕ Hippol. *Ref.* IX 10 : ἐν δὲ τούτῳ τῷ κεφαλαίῳ πάντα ὁμοῦ τὸν ἴδιον νοῦν ἐξέθετο· ἅμα δὲ καὶ τὸν τῆς Νοητοῦ αἱρέσεως δι' ὀλίγων ἐπέδειξα οὐκ ὄντα Χριστοῦ ἀλλὰ Ἡρακλείτου μαθητήν· τὸν γὰρ πρῶτον κόσμον αὐτὸν δημιουργόν, ποιητὴν καὶ ἑαυτοῦ γινόμενον, οὕτω λέγει· «ὁ θεός .... νοῦς» (*continuatur* n.º 49). Philod. *De piet.* 6 a, p. 70 G : .....] ε[...... δί]κης καὶ τ[.......]ν ἐν οἷς φησι δ[...]ς κεραυνὸς π[άντ' οἰα]κίζει καὶ Ζ[εύς .... σημ]αίνει δὲ κα[ὶ τἀ]ναντία θε[ὸν ε]ἶναι, νύκτα [ἡμέραν ...

Ⓥ εὐφρόνη *edd.* : εὐφράνθη *cod.* ἅπαντα *cod. secundum* Miller, Kirk : πάντα *edd. alii.* τἀναντία ... νοῦς *Hippolyto edd. tribuont, cui quidem iudicio uerba eius priora* τὸν ἴδιον νοῦν ἐξέθετο *satis ansae dabant; attamen eis uer-*

bis illum hanc clausulam praenuntiasse potius existimo, quin et locum totum (τούτῳ τῷ κεφαλαίῳ) *hoc et insequenti* n.° 49 *continuatis constare censeo.*

Ad Hippolyti textum: ⟨ὃν⟩ δι' ὀλίγων Miller *ed. Migne ad calcem, edd.* ἐπέδειξε Bernays *et* Bunsen πρῶτον *cod.* : ποιητὸν Bernays, Bunsen, *edd.* ποιητὴν καὶ *cod. secundum* Miller : καὶ ποιητὴν *edd.*
Ad Philodemi: σημ]αίνει *et* θε[ὸν ε]ἶναι *suppleo* *Locum totum sic Croenert et Diels restituebant:* [θεοὺς Ἐρινύας δ' ὡς ἐπικούρους] ε[ἶπε τῆς Δί]κης, καὶ τ[ὸν κόσμο]ν, ἐν οἷς φησι δ[ιχῶ]ς· «κεραυνὸς π[άντ' οἰα]κίζει καὶ Ζ[εύς· συμβ]αίνει δὲ κα[ὶ τἀ]ναντία θε[ῖα θε]ῖναι νύκτα [ἡμέραν, πόλεμον εἰρήνην κτλ.

Ⓣ EL DIOS, DÍA / NOCHE, INVIERNO / VERANO, GUERRA / PAZ, HARTURA / HAMBRE: TODOS LOS CONTRARIOS JUNTOS, ÉSE ES EL PENSAMIENTO.

Ⓒ Aparece hacia el final del pasaje en que San Hipólito ha acumulado citas del libro para evidenciar lo heraclitano de la doctrina de Noeto: "Y en ese resumen ha expuesto todo en uno su pensamiento propio, y a la par también he mostrado en breves términos el de la secta de Noeto como siendo discípulo no de Cristo, sino de Heraclito. Pues el ordenamiento ⟨*kósmon*⟩ primero como fabricador él mismo, viniendo a ser también de sí mismo creador, así lo razona: 'El dios ... pensamiento'"; donde la introducción de Hipólito presenta una sintaxis dura, que ha invitado a algunas correcciones, que en Ⓥ pueden verse, lo que no empece al entendimiento de su sentido: en la fórmula heraclitana entiende el santo padre que el *kósmos* u ordenación del mundo se identifica con el Demiurgo y se presenta como creador de sí mismo, puesto que el Dios se explica en las parejas de contrarios en que el mundo está constituido. En las letras que pueden leerse del papiro de Filodemo se ve al menos bastante claro que se citaban seguidos el n.° **84** y parte de éste, donde puede leerse con alguna certidumbre, según lo restituyo (v. en Ⓥ), "... y da señas ⟨*cfr. n.°* **37**⟩ también de que los contrarios son dios, noche / ..."; lo cual parece un traslado a Or. de Inf. bastante fiel de lo que Hipólito cita directamente, de manera que de paso confirma que el término *tanantía* 'los enfrentados', 'los contrarios', que los editores suelen excluir de la cita con todo el final, 'todos ... pensamiento', y atribuirlo al citador, debía de pertenecer sin embargo al texto de Heraclito. Lo que en ese final se presta ciertamente a dudas es el término *noûs* (v. sin embargo los usos de *noûs* o *nóos* en n.os **3**, **20**, **24**), donde uno esperaría más bien una repetición de *theós* o un equivalente; pero aun así, me decido a tomarlo como legítimo y dejar que contribuya a la interpretación del pasaje entero; pues no se ve bien tampoco el interés de San Hipólito en intercalar ahí ese inciso, donde *noûs* tendría que tener el valor con que él lo usa más arriba, 'modo de pensar' (de Heraclito y de la secta de Noeto), que sólo por violenta braquilogía haría sintaxis con 'los contrarios'. En fin, en el texto de Hipólito viene

inmediatamente detrás de esto la cita de n.º **49**, que los editores suelen dar como continuación inmediata de éste, "El dios, ... hambre. Y se transforma ..."; pero dada la frecuencia con que en el pasaje acumula Hipólito inmediatamente unidos lugares evidentemente separados en el libro de Heraclito, no he visto que ello se imponga (v. al n.º **49**).

El paso pués deberá leerse del siguiente modo, dando ocasión por cierto a que lamentemos una vez más la deficiencia de nuestro sistema de puntuación (alejandrino y moderno), que no da razón de las diversas entonaciones de frase y comas que aquí juegan: 1.º) entre ambos términos de cada correlación se da la entonación de coma peculiar que marca la relación o *synállaxis* misma, que es en definitiva la misma coma que separa y une el T y el E de una predicación bimembre, en lugar de la Cópula, pero que más precisamente habría que explicar con algo como 'que es y no es', p.ej. "día / noche" = "día que es y no es noche"; 2.º) las correlaciones sucesivas están separadas por otra entonación de coma, la de la mera yuxtaposición, que no es en cambio una relación de dependencia, y por ello no es necesariamente dual, sino indefinidamente múltiple: una separación, por tanto, que se puede traducir por un 'y' o '+'; 3.º) el total, sin embargo, de la sucesión coordinada de correlaciones es un miembro E o predicación activa que se dice de un T antepuesto a toda ella, *ho theós,* por medio de otra inflexión entonativa, que me permito escribir con el punto alto: en efecto, lo que se dice de 'el dios', qué es lo que debe valer como definición de 'el dios', es que es la suma de todas las parejas correlativas que se presenten en sucesión; en lo cual —no se nos oculte— se encierra un absurdo esencial a la cuestión: pues es claro que lo que se enumera frente a 'el dios' es no más que una serie de ejemplos característicos, caprichosamente detenida, siempre prolongable con puntos suspensivos, ya que las correlaciones nunca pueden ser 'todas', nunca un número determinado de ellas; y sin embargo, lo que merecería el nombre de 'el dios' sería esa imposible suma de todas ellas: pues si el dios es, en cierto modo, la razón, la razón es el principio o ley de todas, cada una y cualesquiera, las correlaciones; 4.º) eso es precisamente lo que se añade en la última parte del pasaje, donde se dice, separado y unido a lo anterior por una inflexión que habría que escribir con puntos suspensivos seguidos de punto alto (dos puntos), "los contrarios todos juntos, éso es el pensamiento": esto es, que, primero, se resume la anterior sucesión de parejas (propiamente irresumible) con 'los contrarios todos juntos', y de ese T de la última frase se predica "ése es el pensamiento", de manera que se ha producido una confirmación, pero por inversión entre T y E, de la gran predicación primera: pues si de 'el dios' se decía todo aquello, ahora de todo aquello se dice que es, si no el dios, algo a todas luces equivalente a tal propósito: el *noûs,* según nuestro texto, ideación o pensamiento conceptivo (del dios), que —reinvirtiendo el esquema T - E— no sería otra cosa que el imposible conjunto simultáneo de todas las correlaciones posibles que sucesivamente se formularan.

Por lo demás, siendo la sintaxis principalmente la que dice lo que importa, es acaso ocioso detenerse mucho en algunas menudencias semánticas del pasaje: que se use a tal propósito el nombre *theós* presupone desde luego que ya para Heraclito era trivial el uso sublimado o filosófico de la palabra (v. sobre ello el n.º **119** y en general el Discurso Religioso o Tercero de la obra), siendo lo importante

que razón quiere aquí, como en otra ocasión no querrá, llamarse *ho theós,* como le pasa con el nombre de Zeus en el n.° **41**; en cuanto a la primera correlación de la serie, 'día / noche' (llamada ésta aquí *euphrónē* con el eufemismo consagrado que aparece otras veces en los fragmentos: n.os **31**, **51**, **133**), recuérdese lo que sobre ella se ha adelantado en n.° **31** a propósito de la crítica de Hesíodo; 'invierno / estío' se presenta naturalmente en la cadena asociativa como prolongación o ampliación de la misma (sus formulaciones más abstractas serían respectivamente 'luz / oscuridad', 'frío / calor'); que en la siguiente, 'guerra / paz' aparezca como término en *synállaxis* el de *pólemos,* que razón misma ha usado (n.os **44** y **45**) como nombre de sí misma, del principio de contradicción, no puede sorprendernos más que el que el propio nombre *lógos* haya aparecido en n.° **47** como término de correlación con *aiṓn* 'Tiempo': por algo el principio de contradicción tiene que dar ejemplo estando en contradicción consigo mismo (v. al n.° **42**); y en cualquier significado del término, siempre será razón que la guerra es paz, lo mismo y al revés que la paz es guerra; y en fin, tocante al otro ejemplo, 'hartura / hambre', que más en abstracto podría ser 'lleno / vacío' o incluso 'materia / nada', y que ha tenido un cierto éxito para la asimilación cosmológica de la lógica heraclitea, lo veremos reaparecer (con 'necesidad' en lugar de 'hambre') en el n.° **75**, referido, al parecer, al nombre físico de razón, el fuego. Pero no se olvide, desde aquí, que cualquier separación entre un sentido físico y uno lógico de este juego de los contrarios y de la suma de los juegos de contrarios, es el error fundamental en la lectura de las razones de este libro.

49

67 (2.ª) D-K

ἈΛΛΟΙΟΥ͂ΤΑΙ ΔΈ, ὍΚΩΣΠΕΡ, ὉΚΌΤΑΝ ΣΥΜΜΙΓΗ͂Ι ⟨ΘΎΩΜΑ⟩ ΘΥΏΜΑΣΙΝ, ὈΝΟΜΆΖΕΤΑΙ ΚΑΘ᾽ ἩΔΟΝῊΝ ἙΚΆΣΤΟΥ.

Ⓕ Hippol. *Ref.* IX 10 (*post* n.° 48) : «ἀλλοιοῦται .... ἑκάστου». φανερὸν δε πᾶσι τοὺς νοητοὺς Νοητοῦ διαδόχους καὶ τῆς αἱρέσεως προστάτας, εἰ καὶ Ἡρακλείτου λέγοιεν ἑαυτοὺς μὴ γεγονέναι ἀκροατάς, ἀλλά γε τὰ Νοητῷ δόξαντα αἱρουμένους ἀναφανδὸν ταὐτὰ ὁμολογεῖν. λέγουσι γάρ κτλ.

Cfr. Id *ib.* V 21, 2 : λέγουσιν οὖν οἱ Σηθιανοὶ τὸν περὶ κράσεως καὶ μίξεως λόγον συνεστάναι τῷδε τῷ τρόπῳ· τὴν ἀκτῖνα τὴν φωτεινὴν ἄνωθεν ἐγκεκρᾶσθαι, καὶ τὸν σπινθῆρα τὸν ἐλάχιστον ἐν τοῖς σκοτεινοῖς ὕδασι κάτω καταμεμῖχθαι λεπτῶς καὶ συνηνῶσθαι καὶ γεγονέναι ἐν ἑνὶ φυράματι, ὡς μίαν ὀσμὴν ἐκ πολλῶν καταμεμιγμένων ἐπὶ τοῦ πυρὸς θυμιαμάτων· καὶ δεῖ τὸν ἐπιστήμονα τῆς ὀσφρήσεως, ἔχοντα κριτήριον εὐαγές, ἀπὸ τῆς μιᾶς τοῦ θυμιάματος ὀσμῆς διακρίνειν λεπτῶς ἕκαστον τῶν καταμεμιγμένων ἐπὶ τοῦ πυρὸς θυμιαμάτων, οἱονεὶ στύρακα καὶ σμύρναν καὶ λίβανον ἢ εἴ τι ἄλλο εἴη μεμιγμένον. *Et* Id. *ib.* X 11, 3 : ... ἡ δὲ τοῦ πνεύματος εὐωδία φέρεται μέσην ἔχουσα τάξιν καὶ ἐξικνεῖται, ὥσπερ ἡ τῶν θυμιαμάτων ὀσμὴ ἐπὶ τῷ πυρὶ φέρεται.
Et Cramer Anecd. Par. I 167, 17 : ... οἷον γὰρ καὶ τὸ πῦρ πάσχει πρὸς τὰ θυόμενα, εἴτε λιβανωτὸς εἴτε δέρματα· τὴν ὀσμὴν σαφηνίζει τοῦ ἑκατέρου.
Et Sext. *Adv. math.* VII 130 : ὅνπερ οὖν τρόπον οἱ ἄνθρακες πλησιάσαντες τῷ πυρὶ κατ' ἀλλοίωσιν διάπυροι γίγνονται, χωρισθέντες δὲ σβέννυνται, οὕτω καὶ κτλ.

Ⓥ ὅκωσπερ ⟨πῦρ⟩ Diels, *edd.* : ὅκωσπερ ⟨πῦρ, ὃ⟩ Marcovich : ὅκως πῦρ Pfleiderer : *alii alia* (*uelut* ἀὴρ Zeller, μῦρον Heidel, ἔλαιον H. Fränkel, οἶνος *ante* ὀνο- Schuster) *καθ' ἡδονὴν ἑκάστου adiciebant* : *sunt qui* συμμιγῇ *impersonaliter accipi posse credant;* Bollack-Wismann, Kahn *ad illud* ὁ θεὸς *referunt* ὁκόταν Miller : ὁπόταν *cod.* ⟨θύωμα⟩ Bern. *et* Buns, Bywater.

Ad Hippolyti IX 10 textum: νοητοὺς : ἀνοήτους Miller, *edd.* λέγοιεν ἑαυτοὺς Miller *suspicatus est,* Kirk, *edd.* : λέγοισαν ἑαυτοὺς *cod.* : λέγοις ἂν αὐτοὺς Bern. *et* Buns. τὰ Νοητῷ Miller *ed. Migne* : τῷ N. *cod.* ταὐτὰ Miller : ταῦτα *cod.*
Ad eiusdem X 11 : φέρεται πανταχῇ ὡς ἐπὶ τῶν ἐν πυρὶ θυμιαμάτων τὴν εὐωδίαν πανταχῇ φερομένην ἐπεγνώκαμεν H *sec.* Wendland *in app. critico.*

Ⓣ PERO SE HACE OTRO Y OTRO, TAL COMO, CUANDO SE UNE POR MEZCLA DE INCIENSOS ⟨UN INCIENSO⟩, SE LE NOMBRA SEGÚN EL GUSTO DE CADA UNO ⟨QUE LO HUELE⟩

© La cita viene en San Hipólito inmediatamente tras la del n.° **48**, pero no es seguro (v. © a ese n.°) que ello indique que venía así en el libro, teniendo *alloioûtai* por Sujeto *ho theós* 'el dios' o *ho noûs* 'el pensamiento', sino que es bien posible que hubiera en medio alguna otra frase, en que se dijera p.ej. "Y todos (los contrarios) son el mismo" (*cfr.* n.° **48**) o algo semejante. Acepto, sin embargo, que, con esa transición u otra, el fr. venía cercano tras el n.° **48**, y así se inserta aquí, sobre todo en atención a que su ligazón a su vez con el n.° **50** sugiere bien que se trataba de una advertencia sobre la necesidad de la diferencia para el juicio que a los mortales se les impone, y que tendría así lugar oportuno en esta ordenación. Tras esta cita da Hipólito por terminada su aducción de lugares de Heraclito y pasa a aplicarla a su tesis sobre la herejía de Noeto: "Y es claro para todos

que los sensatos ⟨"insensatos" según una corrección probable: hay en todo caso juego con el nombre del hereje⟩ sucesores de Noeto y dirigentes de la secta, aun cuando digan que no han sido ellos nunca oyentes de Heraclito, al menos por cierto, al aceptar las opiniones que Noeto tuvo, a todas luces concuerdan en lo mismo. Pues dicen", etc. Se da en Ⓕ un texto de otro libro de la *Refutatio,* no sólo porque, sin hacer mención de Heraclito, es evidente el recuerdo de esta imagen de los aromas mezclados, sino sobre todo porque confirma excelentemente la ligazón que hago de este n.º con el **50**: "Dicen, pues, los setianos ⟨según los que el Mesías había sido Set, el tercer hijo de Adán y Eva⟩ que la razón tocante a la mezcla y combinación está establecida del siguiente modo: que la radiación luminosa ha venido de arriba a quedar mezclada, y que hasta la chispa más menuda está abajo en las aguas tenebrosas combinada sutilmente y hecha unidad con ellas y ha resultado en una sola masa, como un solo aroma procedente de muchos inciensos bien mezclados sobre el fuego; y debe el entendido en olfato, usando de un criterio ágil, a partir del único olor del incienso discernir sutilmente cada uno de los inciensos mezclados sobre el fuego, como por ejemplo estoraque y mirra y olíbano o cualquier otro que esté mezclado"; y otro paso del libro X, en que, introduciendo una comparación a otro propósito (..."y el buen olor del hálito ⟨*pneûma*⟩ se extiende, guardando una ordenación intermedia ⟨entre la luz y la tiniebla⟩ y llega tal como se exhala el aroma de los inciensos sobre el fuego"), muestra cómo la imagen al menos había quedado en las memorias; como también una huella de la misma, aunque tomada de otro modo, se puede hallar en la nota de los *Anecdota Parisiensia:* "pues así como le pasa al fuego con respecto a las cosas que se queman en ofrenda, ya sea incienso o ya cueros: pone en evidencia el olor de lo uno o de lo otro". En cuanto al paso de Sexto Empírico ("... a la manera, pues, que los carbones, al haberse acercado al fuego, por alteración se vuelven incandescentes, y apartados de él, se apagan, así también...") tiene sobre todo interés por el empleo del término *alloíōsis* 'alteración', que es el nombre del verbo *alloioûtai* 'se altera', 'se hace otro y otro', que encabeza el fragmento.

El sentido de éste es claramente el de precisar la relación entre la identidad o común razón de las cosas y su diversidad o alteridad mutua: se dice que ello (el principio lógico, puro de todo rasgo semántico, en el que todas las cosas son la misma, en cuanto teniendo todas la misma razón de ser) se altera en su mismidad, o siendo el mismo, se presenta como otro y otro; y para explicar esa contradicción, se acude a comparación con el olor de un incienso que arde, donde se queman juntas varias gomas o resinas aromáticas: la situación es que lo que hay es simplemente un olor de ofrenda aromática, pero los que lo huelen, en vez de llamarlo así, con el nombre más abstracto y vago, más semánticamente vacío, de la ofrenda ardiente (podría ser la palabra *thýōma* restituida en el fr., que significaba sólo eso, 'sacrificio ardiente', y cuya raíz era probablemente la misma de *thȳmós* 'ánimo' y *fūmus* 'humo', de manera que no era específicamente nombre de ningún aroma; entre nosotros, la palabra *incienso,* que de por sí no significaba más que 'quemado', ha pasado a sugerir un aroma determinado, pero que en verdad no es el de ninguna resina o yerba en especial, sino 'lo que se quema en los incensarios de la iglesia'), prefiere, en cambio, nombrar lo que huele con alguno de varios nombres de aromas, que podrían ser de los que aparecen en el texto de Hipóli-

to V y que traduzco, más bien a tientas, con 'estoraque', 'mirra', 'olíbano': pues bien, la elección de uno u otro de esos nombres depende de la *hēdonḗ* de cada uno, es decir del placer o gusto, lo que ha venido a querer decir en griego, como entre nosotros (sin mucha alusión ya a la peculiar sensibilidad de uno, p.ej. la olfativa), su capricho personal; y rehúyase la tentación de creer que cada uno reconoce uno de los componentes reales de la mezcla ardiente y le da su nombre, por sinécdoque, al aroma conjunto de la ofrenda: pues nada garantiza tal correspondencia, y el nombre que cada uno dé al aroma no viene de ningún análisis, sino del complejo de experiencias reales entremezcladas con los azares de su asimilación del vocabulario, lo que en suma viene a traducirse en eso que llamamos capricho personal. Algo así es lo que el fr. sugiere para la realidad en general: ella de por sí, si se la pudiera percibir desde ningún punto particular, sino con sentido verdaderamente común, no es más que la misma toda ella, reducida a su razón de ser (la razón, con la que implícitamente se compara el fuego que provoca, al quemarla, los aromas de la ofrenda), pero de hecho se presenta alterada, como otra que lo que es, y alterada precisamente en cuanto que se presenta como una y otra cosa; y el que esas cosas cuenten como diferentes (y en especial, contrarias) una de otra, es algo que se pone en relación con el vocabulario de la lengua (el *onomázein* o 'dar nombres'), cuya organización no es ciertamente cosa tan de capricho personal, como en lo comparado, sino propiamente arbitrio de la comunidad lingüística (de cada lengua), pero que, lo mismo que el capricho personal, se presenta como entrecruce azaroso de experiencias reales con la textura del léxico semántico, heredado o importado.

Lo principal es que la dialéctica de identidad y alteridad, de la verdad, semánticamente vacía, frente a las diferencias semánticas, se pone a su vez en relación con una dialéctica entre dos instancias, la de la pura razón común y la del arbitrio particular, sea personal o sea de colectividades idiomáticamente diferenciadas. Y lo que se sugiere es que esa alteración de la razón es una necesidad (la que es en verdad la misma no puede aparecer sino como otra, esto es, otra y otra y otra ... sin fin), necesidad que lógicamente se liga con la necesidad de que las personas sean también, como las cosas, múltiples y otra cada una respecto a las otras: que los puntos de percepción y juicio sean particulares necesariamente. Pero a esa necesidad se refiere más explícitamente el fr. que ahora sigue.

7 D-K **50**

εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο,
ὅ τι <τι> ῥῖνες ἂν διαγνοῖεν.

Ⓔ Arstt. *de sensu* 5, 443 a : δοκεῖ δ' ἐνίοις ἡ καπνώδης ἀναθυμίασις εἶναι ὀσμή, οὖσα κοινὴ γῆς τε καὶ ἀέρος, καὶ πάντες ἐπιφέρονται ἐπὶ τοῦτο περὶ ὀσμῆς, διὸ καὶ Ἡράκλειτος οὕτως εἴρηκεν, ὡς «εἰ πάντα .... διαγνοῖεν». ἐπεὶ δὲ τὴν ὀσμὴν πάντες ἐπιφέρονται, οἳ μὲν ὡς ἀτμίδα, οἱ δ' ὡς ἀναθυμίασιν, οἱ δ' ὡς ἄμφω ταῦτα, κτλ.

Et cfr. Hippol. V 21 *ad* n.° 49.

Ⓥ ὅ τι ⟨τι⟩ *scribo* : ὅτι *codd. pler* : *om. codd. aliquot, edd.*

In Aristotelis textum: [καὶ πάντες .... ὀσμῆς] *edd. fere omnes, def.* Diels ἐπεὶ : ἐπὶ *codd. pler.* περὶ δὲ τῆς ὀσμῆς πάντες ἐπιφέρονται ⟨ἐπὶ τοῦτο⟩ Kirk *rescribebat.*

Ⓣ SI TODAS LAS COSAS QUE HAY SE HICIERAN HUMO, QUÉ ES LO QUE ES CADA CUAL NARICES HABRÍA QUE LO DISTINGUIERAN.

Ⓒ Enlazo, pues, este fragmento con el anterior (v. Ⓒ a **49** y nótese en especial que el pasaje de Hipólito *Ref.* V allí aducido contiene un *diakrínein* 'discernir', a propósito de olfato, que suena bien a eco de este *àn diagnoîen* 'distinguirían'), entendiendo que en éste (como también en el n.° **51**) se trata de insistir en la necesidad de distinción a que los hombres están obligados para su sensación y juicio; necesidad que no es de ojos u oídos, sino lógica: pues, aunque los olores no están sometidos a una diferenciación y clasificación semántica comparable a la de la visión, ni aun a la de los sonidos, y parece el olfato condenado a la indefinición y vaguedad y lo menos propio para establecer oposiciones diacríticas, con todo, si el mundo llega a reducirse todo a vaho y sólo por olfato perceptible, no importa: las narices se encargarán de organizar las mismas distinciones y oposiciones que ahora parecen depender de la vista y el oído.

Por lo demás, la cita está en una obrilla de Aristóteles, *Sobre la sensación y los sensibles,* que a fines de la Edad Media se agrupó con otras para formar los *Parua Naturalia,* y se la trae con ocasión harto científica y trivial, para mostrar que algunos consideraban el olor un *kapnós* 'vaho', 'vapor', 'humo': "Y les parece a algunos que la exhalación vaporosa es olor, compuesta en común de tierra y de aire; por lo cual también Heraclito ha dejado así dicho, que 'si todas ... distinguieran'. Pero, dado que al olor todos se refieren, los unos como vapor, los otros como exhalación, otros como ambas cosas..."; en cuyo texto he preferido, mejor

que la supresión mal justificable de un *hóti* 'que' ante *rhînes* 'narices' que suelen aceptar los editores, escribirlo como *hó ti ti* 'qué cada cual', que da una sintaxis pienso que normal para Aristóteles (*cfr.* Tuc. VII 75) y no imposible para Heraclito, que precisaría el Complemento del 'distinguirían', el cual queda, si no, duramente elíptico. Y confieso que no tengo confianza en la literalidad de la cita: pues, si bien parece claro que Aristóteles manejó ocasionalmente el libro de Heraclito, como se muestra en la cita del n.° **1** (sobre la cual v. observaciones allí y en los Prolegómenos), ésta sería la única cita literal (aparte de ésa del comienzo del libro) que de él tenemos; pero no pienso tampoco que pueda estar muy desfigurada, atendida sobre todo la inoportunidad misma de lo más de la frase al propósito del citador, y también la comparación con la sintaxis del n.° **51**.

En todo caso, parece evidente que, con esta hipótesis de la reducción objetiva de las varias cosas a masa vaga y continua, quiere el libro poner de relieve la necesidad de la *diákrisis* o *diágnōsis* 'diferenciación', 'discernimiento', que sólo es una necesidad natural en la medida en que, al modo heracliteo, se considera que *phýsis* o realidad es en verdad *lógos* o razón, de manera que del mismo golpe lo subjetivo de esa necesidad queda confundido con lo objetivo de la misma (la *diágnōsis* del sujeto es lo mismo que la *alloíōsis* a que ello, el sujeto-objeto mismo, aparecía sometido en el n.° **49**: alteración de ello es discriminación mía): es decir que lo que hace que las cosas tengan que aparecérseme como múltiples y ordenadas por oposiciones mutuas, correlaciones y series análogas de correlaciones, es lo mismo que hace que yo tenga que aparecer como uno entre muchos (todos los que dicen *YO*), y por tanto la contradicción de mí (que, en cuanto puro YO, soy razón pura) conmigo mismo como ser real es idéntica (al mismo tiempo que opuesta) con la contradicción de que las cosas sean en verdad todas la misma y en realidad cada una distinta de cada una.

99 D-K **51**

ἩΛΊΟΥ ΜῊ ὌΝΤΟΣ, ἛΝΕΚΑ ΤΩ͂Ν ἌΛΛΩΝ ἌΣΤΡΩΝ ΕὐΦΡΌΝΗ ἊΝ Ἦ͂Ν.

Ⓕ Clem. *Protr.* 11 : καὶ γάρ, ὥσπερ «ἡλίου .... νὺξ ἦν τὰ πάντα», οὕτως, εἰ μὴ τὸν λόγον ἔγνωμεν καὶ τούτῳ κατηυγάσθημεν, οὐδὲν ἂν τῶν σιτευομένων ὀρνίθων ἐλειπόμεθα, ἐν σκότει πιαινόμενοι καὶ θανάτῳ τρεφόμενοι.

Plut. *De fort.* 3, 98 c : καὶ, ὥσπερ «ἡλίου .... εὐφρόνην ἂν ἤγομεν», ὥς φησιν Ἡράκλειτος, οὕτως ἕνεκα τῶν αἰσθήσεων, εἰ μὴ νοῦν μηδὲ λόγον ὁ ἄνθρωπος ἔσχεν, οὐδὲν ἂν διέφερε τῷ βίῳ τῶν θηρίων. Id. *Aq. et ign.* 7, 957 a : Ἡράκλειτος μὲν οὖν «εἰ μὴ ἥλιός» φησιν «ἦν, εὐφρόνη ἂν ἦν». ἔστι δὲ εἰπεῖν ὡς, εἰ μὴ θάλαττα ἦν, πάντων ἂν ἀγριώτατον ζῷον κἀνδεέστατον ὁ ἄνθρωπος ἦν.

Ⓥ ἡλίου μὴ ὄντος Clem., Plut. *Fort.* : εἰ μὴ ἥλιος ἦν Plut. *Aq. ign.* ἕνεκα τῶν ἄλλων ἄστρων Clem., Plut. *Fort.* : *om.* Plut. *Aq. ign.* εὐφρόνη Plut. : νὺξ Clem. ἂν ἦν Plut. *Aq. ign.* : ἂν ἦν τὰ πάντα Clem. : -ν ἂν ἤγομεν Plut. *Fort.* : ⟨οὐκ⟩ ἂν ἦν Patin.

In Plutarchi Aq. et ign.: ἂν *post* πάντων Bernardakis : *om. codd.* κἀνδεέστατον *edd.* : ἀναιδέστατον (*uel* -ος) *codd.*

Ⓣ DE NO HABER SOL, EN VIRTUD DE LAS OTRAS ESTRELLAS HABRÍA NOCHE.

Ⓒ La frase, que cita Plutarco por dos veces, una de ellas reducida, y otra San Clemente (con algunos rasgos que sugieren que sea eco de una de las de Plutarco, a pesar de la frecuencia con que cita directamente del libro), no parece habernos llegado literalmente en ninguna de las tres citas: he tomado el texto (v. en Ⓥ) que al menos dos de ellas nos ofrecían, pienso que, con todo, no muy desviado del original en lo que importa para su sentido. Las tres veces se aduce, por cierto, bastante a despropósito: así San Clemente en su *Protréptico* o *Discurso exhortatorio:* "Y en efecto, así como 'no habiendo ... serían noche todas las cosas', así, si no hubiésemos conocido al Verbo y quedado por él iluminados, en nada nos quedaríamos atrás de las aves que se ceban, engordándose en la tiniebla y alimentándose para la muerte"; así Plutarco en su *De la Fortuna:* "Y así como 'no habiendo ... viviríamos de noche', según dice Heraclito, así, lo que es por los sentidos, si no hubiese tenido juicio ni razón el hombre, en nada se distinguiría en su vida de las bestias"; y en su tratadillo *Si es más útil el agua o el fuego:* "Heraclito, pues, por su parte, 'Si sol' dice 'no hubiera, habría noche'; pero cabe decir que, si no hubiera mar, sería el hombre el animal de todos más salvaje y más necesitado".

Pero lo más notable con el sentido de este paso es que, habiéndolo entendido Plutarco y Clemente malamente trivializado, según se ve por sus citas (como si cupiera en algún sitio de la lógica heraclitana pararse a exaltar la supremacía del sol sobre los otros astros; que es, por cierto, lo que Diógenes Laercio le hace opinar en IX 10, fundiendo sin duda noticias de la obra de otro Heraclito, según veremos en la Intr. al APÉNDICE), tomando para ello el Compl. *héneka tôn állōn ástrōn* 'con motivo de' o 'en atención a las otras estrellas' como externo al Predicado ("por los otros astros, sería noche", e.e. "a pesar de la presencia de los otros as-

tros, sería noche"), en vez de tomarlo en relación interna ("por los otros astros sería noche", e.e. "habría noche gracias a" o "en atención a los otros astros"), resulta que los estudiosos modernos han continuado casi todos en el mismo error, a mi noticia (A. Patin en su *Einheitslehre,* de 1885, al proponer, con añadido al texto, leer "⟨no⟩ habría noche", revelaba al menos la conciencia de que lo propio en la razón heraclitana sería formular que la presencia de noche y la de sol, e.e. noche/día, son la misma cosa: *cfr.* n.[os] **31** y **48**), cuando la atenta prosecución de nuestra lectura y ordenación de los fragmentos tan claramente revela que de lo que se trata aquí (como en el n.° **50** con la hipótesis irreal de la reducción de todo a humo) es de insistir en que la necesidad de *diákrisis* o establecimiento de contrarios a que el juicio humano (y la realidad misma) está sometido no depende de la aparición azarosa de tales o cuales formas de realidad, sino que está, por debajo de toda realidad (*lógos* como verdad profunda de *phýsis*), como necesidad lógica o ley de razón, tan objetiva como subjetiva, y justamente manifestándose en unas u otras formas de realidad: pues es cierto que, tal como vemos las cosas en este mundo, 'sol' (='día') y 'noche' se aparecen como *synállaxis* inseparable, dándose ser un término al otro, ejemplo de toda correlación, en que dos, por ser opuestos, son el mismo; pero si, en hipótesis contrafactual, no hubiera sol, daría igual: la correlación 'noche / día' tendría que seguir vigente de algún modo, y otros astros habría (o cualquier otra cosa que fuese como astros) que con su aparición / desaparición sirvieran para dar cuerpo a la misma contradicción lógica de manifestación visual: la misma —se entiende—, en cuanto que 'día / noche', que es igual que 'luz / no luz', 'verse / no verse', no es más que aparición de la correlación 'ser / no ser' en que toda identidad y contradicción de seres está ordenada por razón; y así, al menos en cuanto haya de haber una revelación visiva o luminosa de la lógica, la realidad peculiar del sol es indiferente, ya que lo único que de él importa es el valor semántico que le da la correlación sintáctica con su propia falta (noche), y ese valor semántico nunca faltarían estrellas que se encargaran de incorporarlo, en cuanto bastaran para definir una noche por su propia falta.

102+23 D-K **52**

1°) ΤΩ͂Ι ΜῈΝ ΘΕΩ͂Ι ΚΑΛᾺ ΠΆΝΤΑ ΚΑῚ ἈΓΑΘᾺ ΚΑῚ ΔΊΚΑΙΑ· ἌΝΘΡΩΠΟΙ ΔῈ Ἃ ΜῈΝ ἌΔΙΚΑ ὙΠΕΙΛΉΦΑΣΙΝ, Ἃ ΔῈ ΔΊΚΑΙΑ.

2.º) ΔΊΚΗΣ ὌΝΟΜΑ ΟὐΚ ἊΝ ἜΙΔΕ-ΣΑΝ, ΕἸ ΤΑΥ͂ΤΑ ⟨ΟὐΚ ΤΑΥ̓ΤᾺ⟩ ΜῊ ἮΝ.

Ⓕ 1.º) Porphyr. *Quaest. Hom. ad* Δ 4 : ἀπρεπές, φασιν, εἰ τέρπει τοὺς θεοὺς πολέμων θέα. ἀλλ' οὐκ ἀπρεπές· τὰ γὰρ γενναῖα ἔργα τέρπει. ἄλλως τε· πόλεμοι καὶ μάχαι ἡμῖν δεινὰ δοκεῖ, τῷ δὲ θεῷ οὐδὲ ταῦτα δεινά· συντελεῖ γὰρ ἅπαντα ὁ θεὸς πρὸς ἁρμονίαν τῶν ἄλλων ἢ καὶ ὅλων, οἰκονομῶν τἄ συμφέροντα, ὅπερ καὶ Ἡράκλειτος λέγει, ὡς «τῷ μὲν .... δίκαια».

Aliquid exinde apud Hippol. IX 10 : ... ἔστι γὰρ ἕν ⟨n.º 31⟩ καὶ ἀγαθὸν καὶ κακόν ⟨n.º 52 bis⟩· οἱ γοῦν ἰατροί κτλ.
Et Hippocr. *De uictu* I 11 : τὰ μὲν οὖν ἄνθρωποι διέθεσαν, οὐδέ ποτε κατὰ τωὐτὸ ἔχει οὔτε ὀρθῶς οὔτε μὴ ὀρθῶς· ὅσα δὲ θεοὶ διέθεσαν, ἀιεὶ ὀρθῶς ἔχει καὶ τὰ ὀρθὰ καὶ τὰ μὴ ὀρθά· τοσοῦτον διαφέρει. *Et ib.* 24 : ἀγωνίη, παιδοτριβίη τοιόνδε· διδάσκουσι παρανομεῖν κατὰ νόμον, ἀδικεῖν δικαίως κτλ.
Et Cleanth. *Hymn. in Iou.* 15 : καὶ οὐ φίλα σοι φίλα ἐστίν.

2.º) Clem. *Strom.* IV 9, 7 : ὅταν γὰρ ἀφέλῃς τὸ αἴτιον τοῦ φόβου τὴν ἁμαρτίαν, ἀφεῖλες τὸν φόβον· ποῦ δ' ἔτι κόλασις, ὅταν ἀπῇ τὸ πεφυκὸς ἐπιθυμεῖν; «δικαίῳ γἄρ οὐ κεῖται νόμος» ἡ γραφή φησιν ⟨*Ad Tim.* I 1, 9⟩. καλῶς οὖν Ἡράκλειτος «δίκης ὄνομά» φησιν «οὐκ ἂν .... ἦν», Σωκράτης δὲ νόμον ἕνεκα ἀγαθῶν οὐκ ἂν γενέσθαι.

Cfr. Ps.-Her. *Epist.* VII 10 : τἄ μάλιστα δοκοῦντα δικαιοσύνης εἶναι σύμβολα, οἱ νόμοι, ἀδικίας εἰσὶ τεκμήριον· εἰ γὰρ μὴ ἦσαν, ἀνέδην ἂν ἐπονηρεύεσθε· νῦν δ' εἴ τι καὶ μικρὸν ἐπιστομίζεσθε φόβῳ κολάσεως, κατέχεσθε εἰς πᾶσαν ἀδικίαν.

Ⓥ 1.º) καὶ ἀγαθὰ *om. codd. aliquot*
In Hippocratis textum: ὅσα δὲ θεοὶ Diels : ὁκόσα θεοὶ M : ὅσα δὲ ὅσοι Θ : ὁκόσα δὲ θεοὶ Littré (θεός P)   ἀγωνίη : ἀγνωσίη Θ Bernays, Jones.

2.º) ᾔδεσαν Sylburg : ἔδησαν *codd.*, Bollack-Wismann : ἔδεισαν Hoeschl : *an* εἴδησαν?   ταῦτα οὐ ταὐτὰ *scribo (prius etiam de* τὰ οὐ ταὐτὰ *cogitaueram)* : ταῦτα *codd.* : ταὐτὰ Reinhardt : «τἄδικα od. τἀντία» *adn.* D-K.

2.º) *In Clementis:* ποῦ δ' ἔτι κόλασις *scribo* : πολὺ δὲ ἔτι κόλασιν *cod.* : πρὸς δ' ἔτι κ. Sylburg : πολὺ δ' ἔτι ⟨μᾶλλον τὴν⟩ κ. Stählin.

Ⓣ 1.º) PARA EL DIOS, HERMOSAS TODAS LAS COSAS

Y BUENAS Y JUSTAS: PERO LOS HOMBRES TIENEN LAS UNAS CONCEBIDAS COMO INJUSTAS, LAS OTRAS COMO JUSTAS. 2.º) EL NOMBRE 'JUSTICIA' NO LO HABRÍAN SABIDO, SI NO HUBIERA SIDO QUE ESAS COSAS NO ERAN LAS MISMAS ⟨LAS UNAS QUE LAS OTRAS⟩.

© En el enlace inmediato de los dos frs. encuentro la solución de la dificultad del segundo, que no habían logrado entender mis predecesores, el *taûta* que dan los *MSS* de San Clemente y quedaba sin referencia ("...si no hubiera esas cosas"), ni aun con la corrección de Reinhardt *tautà* ("...si no fueran las mismas cosas"), pero que así, mediante la fácil corrección por resolución de una haplografía de *tautaoutauta* en *taûta* cometida por el copista (si es que no entendió *ou tautà* como una advertencia inserta), tiene su referencia natural en el "cosas injustas-justas" del primer fragmento.

Éste lo da el filólogo Porfirio (fines del s. III *post*) en los restos de su comentario a la *Ilíada,* al propósito de justificar el placer de los dioses en las guerras de los hombres ("Indecente, dicen, que complazca a los dioses un espectáculo de guerras. Pero no indecente: pues las acciones nobles dan placer. Y de otro modo: guerras y batallas a nosotros nos parecen cosas espantables, pero a la divinidad tampoco espantables esas cosas: pues todas las compone la divinidad con vistas al ajuste con las otras, o aun con el conjunto entero, administrando las conveniencias, que es también lo que Heraclito dice de que 'para el dios ... justas'", sin que tenga yo por muy seguro que la cita sea del todo literal, pero no creyendo tampoco que esté muy desfigurada; a ese lugar del libro parecen aludir textos como el del hipocrático *De la dieta* ("Las cosas pués que los hombres han establecido nunca permanecen en la misma condición, ni en 'bien' ni en 'no bien'; pero cuantas han establecido los dioses, siempre están bien, tanto las 'bien' como las 'no bien': tan grande es la diferencia") y más de lejos otro del mismo ("Ejercicio de lucha, gimnástica, son tal como lo siguiente: enseñan a infringir la ley según ley, a hacer injuria con justicia", etc.) y la fórmula del *Himno* en que Cleantes estoico le dice a Zeus "Y las cosas no amigas para tí son amigas"; en fin, que la antítesis fundamental 'bueno / malo' figuraba como *synállaxis* en el libro lo sugieren también los testimonios que uso en n.º **52 bis.** En cuanto al segundo fragmento, lo introduce San Clemente del siguiente modo: "Pues, cuando quites lo causante del miedo, el pecado, has quitado el miedo; y ¿dónde ya castigo, cuando falte la concupiscencia natural? Pues 'para el justo no está puesta la ley' dice la Escritura ⟨(es de San Pablo *A Timoteo* I 1,9, donde sigue "sino para los injustos y no sumisos" continuando con una larga lista de pecadores)⟩. Bien, por tanto, Heraclito 'Nombre de justicia' dice 'no lo habrían sabido, si no hubiera esas cosas'; y Sócrates, que no habría por causa de los buenos surgido ley"; de lo que puede oírse un eco, muy tergiversado, en una de las *Epístolas* que circularon en el Imperio a nombre de Heraclito: "Aquellas que más parecen ser enseñas de justicia, las leyes, son testimonio de injusticia: pues, si no las hubiera, a rienda suelta haríais mal; y aun así, aunque un poco os refrenáis por miedo de castigo, a toda injusticia estáis atenidos".

Leído, pues, el pasaje como lo propongo, enlaza debidamente con los anteriores, en que se ha formulado para los hombres la necesidad de *diákrisis* entre contrapuestos, pero volviendo a precisar ya la relación que esa necesidad sostiene con la razón misma: pues para el dios (que es el mismo tratamiento con que razón se trata en el n.° **48**) no rigen en verdad contradicciones, naturalmente, puesto que él es el principio de contradicción (y es así como en ese n.° **48** aparecía *ho theós* 'el dios' como la suma, realmente imposible, de todas las parejas de contradictorios), aunque sea ciertamente la manera en que, al entrar la razón o principio de contradicción en contradicción consigo misma (pues ella no está en contradicción con nada), al mismo tiempo que desobedece su propia ley, por ello mismo la obedece. Pero a lo que en todo caso es razón extraña es a cualquiera de las contradicciones semánticamente configuradas, y por ende a la que bien puede llamarse primera de ellas (y primera no sólo para la fundación del mundo moral o social, sino también, por ello mismo, del mundo o realidad entera), que es la de 'bueno / malo', en cualquiera de las tres apariciones semánticas que del griego se sacan en la fórmula, *kalón / (aischrón)* respecto al canon de la valía, *agathón /(kakón)* en la escala del beneficio, *díkaion / ádikon* para el criterio de virtud —por ofrecer algunas equivalencias aproximadas.

Puede dar qué pensar el que, frente a la necesidad de oposiciones de los hombres, para enunciar la falta de oposiciones para el dios, se usen los términos de cada antítesis que solemos decir positivos (lo que, a su vez, no quiere decir otra cosa sino 'buenos'), diciendo que para él todas las cosas son nobles y hermosas, buenas y de provecho, justas y virtuosas: pues se diría que lo mismo podía formularse diciendo que son todas feas y viles, inútiles y malas, injustas y viciosas; y sin embargo, es razonable y natural que se opere de este modo: pues una correlación es siempre asimétrica, y es en cada una el término llamado negativo, el malo, el que es en verdad positivo, en cuanto que es su aparición la que propiamente crea la antítesis (en el sentido en que San Clemente aduce a San Pablo para recordar que es por los malos por los que la ley se hace), de manera que el término llamado positivo, el bueno, queda simplemente como el indiferente o no marcado ('bueno', por ejemplo, no es nada sino 'no malo'), y así como se enuncia en Fonología para las oposiciones privativas que, en caso de neutralización, el término no marcado es de ordinario el representante de la pareja, como archifonema, así es lógico y natural que, al quererse en lenguaje humano nombrar la indiferencia divina a la oposición 'bueno / malo' (que en el lenguaje humano no puede propiamente tener nombre), se la llame con los nombres del término no marcado o bueno.

Ello es que, con la segunda parte del pasaje, se vuelve a insistir inmediatamente en que para los hombres, en cambio, la necesidad de la oposición entre lo uno y lo otro es de tal orden que, sin ella, p.ej. sin la de 'justo / injusto', ni siquiera tendrían el nombre, e.e. la idea misma, de 'justicia', o generalizando, que la constitución de ideas o semantemas para designar la substancia común a los dos términos de cada oposición se funda en el previo funcionamiento de esa oposición: sin la sintaxis de la contradicción, no habría semantemas o ideas constituidas. Pero esa falta de ideas implicaría falta de la Realidad misma; y en esa falta de realidad está a su vez implicada la falta de hombres, múltiples, diferentes y

opuestos uno con otro, primariamente como 'buenos / malos': dicho está con ello lo necesario que es para los hombres que esas cosas, injusticias y justicias por ejemplo, sean "no las mismas" las unas que las otras.

58 (1.ª) D-K

52 bis

ἀγαθὸν καὶ κακόν ἕν ταὐτό τ' εἶναι.

Ⓕ Hippol. *Ref.* IX 10 (*post* n.º 31) : ... ἔστι γὰρ ἕν. καὶ ἀγαθὸν καὶ κακόν· οἱ γοῦν ἰατροὶ (n.º 57).
Simpl. *in Phys.* p. 82, 20-23 : εἰ δὲ οὕτως ἓν τὸ ὄν .... καὶ ὁ τοῦ Ἡρακλείτου λόγος ἀληθὴς ὁ λέγων τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακὸν ταὐτὸν εἶναι. Id. *ib.* 50, 7 : πολλοὶ τρόποι λόγων εἰσὶν οἷς ἀντιλέγειν οὐ χρὴ τὸν φιλοσόφως καὶ νομίμως διαλεγόμενον· οὔτε γὰρ πρὸς τοὺς ἀναιροῦντας τὰς ἀρχὰς τῶν τοῖς προσδιαλεγομένοις ὑποκειμένων οὔτε πρὸς τοὺς παράδοξα καὶ ἀπεμφαίνοντα λέγοντας· τοιαῦται γὰρ αἱ θέσεις, ὡς Ἡράκλειτος ἐδόκει, τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακὸν εἰς ταὐτὸν λέγων συνιέναι δίκην τόξου καὶ λύρας· ὃς καὶ ἐδόκει θέσιν λέγειν διὰ τὸ οὕτως ἀδιορίστως φάναι (*sequitur* Plat. *Soph.* 242 d : *v. ad* n.º 42).
Arstt. Top. θ 5, 159 b : διὸ καὶ οἱ κομίζοντες ἀλλοτρίας δόξας, οἷον ἀγαθὸν καὶ κακὸν εἶναι ταὐτόν, καθάπερ Ἡράκλειτός φησιν, οὐ διδόασι μὴ παρεῖναι ἅμα τῷ αὐτῷ τἀναντία, οὐχ ὡς οὐ δοκοῦν αὐτοῖς τοῦτο, ἀλλ' ὅτι καθ' Ἡράκλειτον οὕτω λεκτέον. *Id. Phys.* α 2, 185 b : ... ἀλλὰ μήν, εἰ τῷ λόγῳ ἓν τὰ ὄντα πάντα ὡς λωπίον καὶ ἱμάτιον, τὸν Ἡρακλείτου λόγον συμβαίνει λέγειν αὐτοῖς· ταὐτὸν γὰρ ἔσται ἀγαθῷ καὶ κακῷ εἶναι καὶ ἀγαθῷ καὶ μὴ ἀγαθῷ εἶναι, ὥστε ταὐτὸν ἔσται ἀγαθὸν καὶ οὐκ ἀγαθόν, καὶ ἄνθρωπος καὶ ἵππος, καὶ οὐ περὶ τοῦ ἓν εἶναι τὰ ὄντα ὁ λόγος ἔσται, ἀλλὰ περὶ τοῦ μηδέν· καὶ τὸ τοιῳδὶ εἶναι καὶ τοσῳδὶ ταὐτόν.

Cfr. etiam ad n.º 62.

Ⓣ Que bueno y malo son una y la misma cosa.

© He vacilado en reconocer, haciendo número aparte, que tal formulación pudiera darse en el libro, distinta de las demás de este pasaje; algo invita a ello la coincidencia del testimonio de Hipólito con repetidas referencias de Aristóteles y aristotélicos: aquél, después de haber citado, a propósito de noche y día (n.° **31**) "... pues son uno solo", añade: "También bueno y malo: por ejemplo..." y sigue el pasaje de los médicos, n.° **57**. En cuanto a Aristóteles, se expresa así en los *Tópicos:* "Por lo cual también los que introducen opiniones ajenas, como que bueno y malo son lo mismo, tal como Heraclito dice, no conceden que no ⟨pueden⟩ darse a un mismo ⟨sujeto⟩ los ⟨predicados⟩ contrarios, no por cuanto que a ellos no les parezca que así es, sino porque siguiendo a Heraclito hay que razonar así": y en el libro I de la *Física:* "... pero ello es que, si para la razón una sola cosa son todas las cosas que son, como ⟨sinónimas al modo de⟩ 'ropa' y 'vestimenta', resulta que es la razón de Heraclito la que están ellos razonando: pues lo mismo le será ⟨a uno⟩ ser bueno que malo, y también bueno que no bueno; de manera que serán la misma cosa bueno que no bueno y hombre que caballo, y no será ya el razonamiento sobre que sean una sola las cosas que son, sino sobre que no son ninguna; y así el ser para quien es de tal o cual manera y el ser para quien es en tal o cual cuantía serán lo mismo"; de donde apenas cabe rastrear que hubiera en el libro de Heraclito algo que correspondiese al juego de 'ser para tal o cual lo mismo' con 'ser lo mismo tal o cual cosa', o si, por la fórmula final, le sonaba de allí algo tocante a la oposición entre 'determinación' (e.e. cualitativa) y 'cuantificación', como a lo largo de estos pasos centrales de la Razón General oiremos formularse, ni siquiera si, por el comienzo, podría la palabra *lógos* haber aparecido en la fórmula supuesta, como "para razón, son uno y lo mismo bueno y malo". Por su parte, Simplicio, que por desgracia no dispuso del libro de Heraclito para compulsar las vagas referencias del Conductor, lo sigue así en un par de puntos del comentario a la *Física:* en uno, "... pero si es en ese sentido uno el ser..., también la razón de Heraclito será verdadera, la que dice que lo bueno y lo malo son lo mismo"; y en otro, "Varias maneras de razonamiento son a las que no debe ponerse a replicar el que razona científica- y legítimamente: pues ni a los que suprimen sin más los principios de los supuestos adoptados por los que están con ellos discutiendo, ni a los que usan razonamientos paradójicos y absurdos: pues tales son las tesis ⟨sin fin⟩, como Heraclito opinaba, al decir que lo bueno y lo malo coinciden en lo mismo, a manera de arco y de lira; el cual también creía que estaba formulando una tesis ⟨sin fin⟩, por el hecho de hablar con tal falta de definición".

Poco es, en fin, lo que esos testimonios pueden informarnos sobre la presencia en el libro de la fórmula y sobre su formulación precisa. Mucho en cambio nos ilustran (y por eso más que nada me he detenido a ofrecérselos a los lectores) sobre la reacción que en Aristóteles, y con él en general en la Filosofía o Ciencia, hubieron de despertar los descubrimientos de la contradicción por obra de la lógica o dialéctica prefilosófica, descubrimientos que tratan de recubrirse con la acusación de trivialmente contradictoria para la razón que los descubre.

Tanto más lejos quedan Aristóteles y los filósofos de poder sospechar lo que bajo una fórmula como ésta de que 'bueno' y 'malo' son uno y lo mismo (que si

no se formulaba así en el libro, desde luego se sugería con la serie de ejemplos que los frs. siguientes nos ofrecen) está jugando o latiendo: que el denunciar la falsedad de las distinciones entre 'bien' y 'mal', 'malos' y 'buenos' imperante en política y realidad, era el solo modo de hacer que, en verdad, lo bueno sea bueno y lo malo malo, esto es, el bien verdad y el mal mentira.

61 D-K **53**

ΘΆΛΑΣΣΑ, ὝΔΩΡ ΚΑΘΑΡΏΤΑΤΟΝ ΚΑῚ ΜΙΑΡΏΤΑΤΟΝ, ἸΧΘΎΣΙ ΜΈΝ ΠΌΤΙΜΟΝ ΚΑῚ ΣΩΤΉΡΙΟΝ, ἈΝΘΡΏΠΟΙΣ ΔΈ ἌΠΟΤΟΝ ΚΑῚ ὈΛΈΘΡΙΟΝ.

Ⓕ Hippol. *Ref.* IX 10, 5 (*post* n.° 60) : καὶ τὸ μιαρόν φησι καὶ τὸ καθαρὸν ἓν καὶ τὸ αὐτὸ εἶναι, καὶ τὸ πότιμον καὶ τὸ ἄποτον ἓν καὶ τὸ αὐτὸ εἶναι· «θάλασσά» φησιν «ὕδωρ .... ὀλέθριον» (*sequitur* n.° 67).

Cfr. Sext. *Pyrr. hyp.* I 55 : καὶ τὸ θαλάττιον ὕδωρ ἀνθρώποις μὲν ἀηδές ἐστι πινόμενον καὶ φαρμακῶδες, ἰχθύσι δὲ ἥδιστον καὶ πότιμον.
Et Hippocr. *De uictu* 10 : ... θαλάσσης δύναμιν, ζῴων συμφόρων τροφόν, ἀσυμφόρων δὲ φθόρον.
Et Id. *De nutrim.* 19 : ἐν τροφῇ φαρμακείη ἄριστον, ἐν τροφῇ φαρμακείη φλαῦρον· φλαῦρον καὶ ἄριστον πρός τι.

Ⓥ *In Sexti textu* ἀνθρώποις *om. codd. aliquot.*

Ⓣ LA MAR, AGUA LA MÁS PURA Y LA MÁS SUCIA:

PARA LOS PECES, POTABLE Y SALUBRE; PARA LOS HOMBRES, IMBEBIBLE Y MORTÍFERA.

© Comienza con este paso en mi ordenación una serie de ellos destinados a mostrar la lógica de identidad de los contrarios por medio de la relatividad, el 'para quién' y el 'para qué'. Éste lo cita Hipólito, entre dos de la misma serie (n.os **60** y **67**), introduciéndolo así: "Y también lo sucio dice y lo puro que son una y la misma cosa, así como lo potable y lo imbebible son una y la misma: 'La mar' dice 'agua... mortífera'". Y ecos de él resuenan en Sexto Empírico, en sus *Esbozos del pirronismo* ("También el agua marina es para los hombres ingrata de beber y ponzoñosa, y para los peces dulcísima y potable"), así como en el hipocrático *De la dieta,* donde, a propósito de la función de los intestinos, se menciona la "virtud de la mar, nodriza de los seres vivos con ella convenientes, y de los no convenientes perdición", y en el *Del alimento,* donde al final de la frase se explicita el principio de relatividad: "En la alimentación, el medicamento, excelente; en la alimentación, el medicamento, malo: malo y excelente en relación con algo".

El punto de la cosa está en que la relatividad que se exhibe en esta y las siguientes formulaciones debe entenderse precisamente como he anunciado, como un m e d i o de que la razón se vale para poner en evidencia el verdadero principio lógico, la dialéctica de 'identidad' y 'diferencia' o de 'ser uno (mismo)' y 'ser otro (entre otros)', que de modo más directo y puro se ha expuesto, o mejor dicho, ejercitado, en los pasos anteriores. Pero no es incongruente con ello (o lo es, pero con la incongruencia que es congruencia de la razón) que la razón acuda para los hombres a esta evidencia de la relatividad de los predicados (como en la sección siguiente del libro acudirá a la transformación temporal o sucesiva), a modo de trucos, que, siéndolo en primera instancia (pues es claro que si *A* es una cosa para *B* y otra cosa para *C,* los dos diferentes predicados no se dirigen en verdad a *A,* sino a la relación respectivamente *A-B* y *A-C*), son por otra parte vías de descubrimiento de la formulación más exacta y pura.

Ni debe extrañar tampoco que sean tan numerosas las citas que nos han llegado de esta sección dedicada a la relatividad (como lo son las correspondientes a la parte que viene luego sobre la transformación), considerando cuán natural es que la atención de la turba de científicos, filósofos y literatos antiguos se fijase más bien en fórmulas relativas o transformacionistas, que al fin y al cabo, son, sin pasar más allá, bastante fáciles de asimilar, cuando lo mismo vemos repetirse en muchos de los estudiosos modernos y de nuestros días, que con gusto reducirían la dialéctica heraclitana a formulaciones de esos tipos, relativamente asequibles y tranquilizadoras, y olvidarían tras ello lo que de más inasimilable y chocante pudieran leer en esa lógica; es natural —digo—, o si no, no sería lo que es la naturaleza humana.

13+37 D-K **54**

1.º) ὕες βορβόρωι ἥδονται μᾶλλον ἢ καθαρῶι ὕδατι.

2.º) sues caeno, cohortales aues puluere uel cinere lauari.

Ⓕ 1.º) Clem. *Strom.* I 2, 2 : εἰ δὲ μὴ πάντων ἡ γνῶσις, ὄνος λύρας, ᾗ φασιν οἱ παροιμιαζόμενοι, τοῖς πολλοῖς τὰ συγγράμματα· «ὕες» γοῦν «βορβόρῳ .... ὕδατι».

Id. *Protr.* 92, 4 : οἱ δὲ σκωλήκων δίκην περὶ τέλματα καὶ βορβόρους, τὰ ἡδονῆς ῥεύματα, καλινδούμενοι ἀνονήτους καὶ ἀνοήτους ἐκβόσκονται τρυφάς, ὑώδεις τινὲς ἄνθρωποι· «ὕες» γάρ, φησιν, «ἥδονται βορβόρῳ μᾶλλον .... ὕδατι» καὶ «ἐπὶ φορυτῷ μαργαίνουσι» κατὰ Δημόκριτον. *Et* Id. *Strom.* II 68, 3 : χοῖρος βορβόρῳ ἥδεται καὶ κόπρῳ.

Sext. *Pyrr. hyp.* I 55 : ... ἰχθύσι δὲ ἥδιστον καὶ πότιμον (n.º 53) σύες τε ἥδιον βορβόρῳ λούονται δυσωδεστάτῳ ἢ ὕδατι διειδεῖ καὶ καθαρῷ.

Athen. V 178 e : «ἀπρεπὲς γὰρ ἦν» φησιν Ἀριστοτέλης «ἥκειν εἰς τὸ συμπόσιον σὺν ἱδρῶτι πολλῷ καὶ κονιορτῷ»· δεῖ γὰρ τὸν χαρίεντα μήτε ῥυπᾶν μήτε αὐχμεῖν μήτε βορβόρῳ χαίρειν, καθ' Ἡράκλειτον.

Plot. *Enn.* I 6, 6 : διό καὶ αἱ τελεταὶ ὀρθῶς αἰνίττονται τὸν μὴ κεκαθαρμένον καὶ εἰς Ἅιδου κείσεσθαι ἐν βορβόρῳ, ὅτι τὸ μὴ καθαρὸν βορβόρῳ διὰ κάκην φίλον, οἷα δὴ καὶ ὕες, οὐ καθαραὶ τὸ σῶμα, χαίροουσι τῷ τοιούτῳ.

Ostrakon Aegypt. 12319, 12 : ἡ αἱ ὕες περιεστηκυῖαι ἐθεώρουν ἄνθρωπον ἐν βορβόρῳ βα[πτιζόμεν]ον, «οἵων» ἂν ἔφασαν «τῶν ἀ[γαθῶν ὁ ἄνθρω]πος ἀπολαύει».

Vincentius Bellouacus *Op. mor.* III 9, 3 : legitur in prouerbiis philosophorum quod, cum quidam diceret, audiente Pythagora, quod libentius moraretur in mulierum consortio quam in philosophorum contubernio, respondit Pythagoras «Et sus libentius in luto quam in aqua pura».

2.º) Columella VIII 4, 4 : Siccus etiam puluis et cinis, ubicumque cohortem porticus uel tectum protegit, iuxta parietes reponendus est, ut sit quo aues se perfundant; nam his rebus plumam pennasque emundant, si modo credimus Ephesio Heraclito, qui ait sues .... lauari.

Locum totum reminiscitur Galen. *Protr.* 13 : ἐν τίνι τοίνυν ἔτι τὴν ἰσχὺν ἐπιδείξονται ἢ ἐπὶ τίνι μέγα φρονήσουσι; τάχ' οὖν ἐπὶ τῷ δι' ὅλης ἡμέρας κονίεσθαι δικαιοῦσιν· ἀλλὰ

τοῦτό γε καὶ τοῖς ὄρτυξι καὶ τοῖς πέρδιξιν ὑπάρχει, καί, εἴπερ ἐπὶ τούτῳ, μέγα χρὴ φρονεῖν ἐπὶ τῷ δι' ὅλης ἡμέρας βορβόρῳ λούεσθαι.

Ⓥ 2.º) uel cinere *om. codd. pler.*

1.º *Ad Sexti textum:* σύες δὲ *edd.*
Ad Plotini: τελεταὶ : τελαὶ E   αἰνίττεται A E   κείσεται y
Ad ostraci: ἡ *quidem pro* εἰ *accipiendum.*
Ad Vincenti: luto : caeno *cod. Mon.*

Ⓣ 1.º) LOS CERDOS SE GOZAN CON EL CIENO MÁS QUE CON EL AGUA LIMPIA. 2.º) ... que los cerdos con cieno, las aves de corral con polvo o con ceniza se lavan.

Ⓒ La frase se había hecho proverbial y llega así al Imperio y a los anecdotarios medievales, ya sólo en la parte referente a cerdos, ya con el añadido sobre aves; pero es constante que procedía del libro de Heraclito, y es probable que San Clemente, que la usa varias veces, nos conserve para la parte primera un texto bastante literal (en todo caso, la cita de Sexto Empírico confirma que de él eran también los términos "que con el agua limpia"); y en cuanto a la segunda, sólo tenemos la cita indirecta de Columela, pero el pasaje de Galeno corrobora que debían en el libro de Heraclito figurar enlazadas la referencia del lavado (y gozo) de los cerdos con la del de las aves. Por lo demás, los contextos de los múltiples citadores (mencionen o no el nombre de Heraclito, o incluso, en el caso de Vicencio, lo confundan con Pitágoras) tienen bien poco interés para nosotros: como era de esperar, salvo Sexto Empírico, que todavía lo trae a propósito de relatividad, los citadores le han dado una mera aplicación moral, es decir, sobre la base de que el barro (y el polvo) es algo malo, y por tanto puede tomarse como alegoría de cosas malas: San Clemente, para los que no saben usar de los buenos libros, o para los que se revuelcan en sucios deleites; Ateneo, citando a Aristóteles, sobre la conveniencia de venir limpio a los convites; Plotino, refiriéndolo a la condena, que en los Misterios se promete a los impuros, de yacer en cieno en el otro mundo; Vicencio recogiendo una anécdota en que el Sabio (Pitágoras) lo compara con la preferencia de algunos por pasar la vida entre mujeres mejor que entre filósofos; Columela lo trae a propósito de una recomendación de que haya polvo y ceniza en los corrales cubiertos, para que puedan con ello las aves lavarse a su manera; y Galeno lo aplica a censura de la vanagloria de los gimnastas, que se pasan el día bañándose en polvo, como perdices o codornices, y en lodo, como cerdos; únicamente, el texto que se lee en el tejuelo egipcio es un chiste bastante gracioso por elaboración de la sentencia heraclitana: "Si las cerdas puestas alre-

dedor contemplaran a un hombre haciendo inmersiones en lodo, '¡De qué goces' dirían 'está disfrutando el hombre!'".

En fin, es claro que no cabe que en el libro de Heraclito apareciera el cieno ni el polvo como algo malo (ni siquiera estoy del todo seguro de que el *hēdontai* 'disfrutan' estuviera en el texto original, donde en cambio debía figurar el *loúontai* 'se bañan' o 'se lavan' que da Sexto) ni que el fr. pertenezca a un contexto de predicación moral (pero D-K y los otros editores participan de esa desviación de los citadores antiguos, cuando se les ocurre atribuir a Heraclito todo el pasaje de Ateneo, "Pues no debe el que goza estar sucio ni polvoriento ni gozar con el cieno, según Heraclito"), sino que se trata sencillamente de otra ilustración de la lógica de contradicción manifestándose como principio de relatividad: 'limpio' / 'sucio', 'lavarse' / 'mancharse', sólo tienen sentido por mutua oposición y con respecto a la línea divisoria de los dos términos, línea que es el 'para quién', cerdo u hombre, hombre o gallina.

9+4 D-K **55**

1.º) ὄνους σύρματ' ἂν ἑλέσθαι μᾶλλον ἢ χρυσόν.

2.º) si felicitas esset in delectationibus corporis, boues felices diceremus, cum inueniant orobum ad comedendum.

Ⓕ 1.º) Arstt. *Eth. Nic.* κ 5, 1176 a : δοκεῖ δ' εἶναι ἑκάστῳ ζῴῳ καὶ ἡδονὴ οἰκεία, ὥσπερ καὶ ἔργον· ἡ γὰρ κατὰ τὴν ἐνέργειαν· καὶ ἐφ' ἑκάστῳ δὲ θεωροῦντι τοῦτ' ἂν φανείη· ἑτέρα γὰρ ἵππου ἡδονὴ καὶ κυνὸς καὶ ἀνθρώπου, καθάπερ Ἡράκλειτός φησιν ὄνους .... χρυσόν.
Michael *in Eth. Nic. ad loc.* : καὶ ἡ μὲν προκειμένων διάνοια αὕτη, τὸ δὲ λεγόμενον ὑπὸ τῆς λέξεως Ἡρακλείτου τοῦ Ἐφεσίου καὶ ἐμοῦ πολίτου τὸ ὄνους .... χρυσόν, σύρματα τὸν χόρτον Ἡράκλειτος λέγει, ὃς κατὰ φύσιν ἡδύς ἐστι τῷ ὄνῳ. αἱ μὲν τῶν ἑτέρων τῷ εἴδει διαφέρουσιν εἴδει.

2.º) Albert. Magn. *De ueget.* VI 14, 401 : orobum est herba, quae a quibusdam uocatur uicia auium ... est autem delectabilissimum pastum boum, ita quod bos cum iucunditate comedit ipsum; propter quod Heraclitus dixit quod, si felicitas .... ad comedendum.

Ⓥ ὄνους : ὄνον *codd.* L O, *uersio Lat.* σάρματ' ἂν Lloyd-Jones (*Cfr.* n.º 82).

Ⓣ 1.º) ... que los asnos mejor escogerían granzas que no oro. 2.º) ... que, si la felicidad estuviese en los deleites del cuerpo, llamaríamos felices a los bueyes cuando encuentran arveja para comer.

Ⓒ Las dos partes del pasaje se han transmitido por cita indirecta y no literal: la primera, en la *Ética de Nicómaco* de Aristóteles, que la introduce así: "Y parece que hay también para cada animal un placer peculiar suyo, como también una actividad propia (pues es ella según la *enérgeia* ⟨fuerza o función⟩ ⟨de cada uno⟩), y a quien sobre cada uno de ellos lo examine así ha de hacérsele evidente: pues distinto es el placer de un caballo y el de un perro y el de un hombre, tal como Heraclito dice que los asnos ... oro"; y tampoco el comentario a ese lugar aristotélico del bizantino Michael ("Conque tal es el sentido del pasaje propuesto; en cuanto a lo que se dice bajo la palabra de Heraclito, el efesio y compatriota mío, lo de que 'los asnos ... oro', llama Heraclito granzas al forraje, que según natura es grato para el asno. Los placeres de los diferentes en especie difieren en especie") me convence de que Michael haya hecho ninguna compulsación de la cita sobre el libro de Heraclito (que seguramente no estaba ya a su alcance); pero ciertamente la presencia del término inusitado *sýrmata,* que interpreto como significando las granzas o paja gorda con otra broza de los cereales tras la trilla, garantiza una cierta medida de literalidad. Y la segunda parte la tenemos sólo por una cita de San Alberto Magno (s. XIII), a quien sabe Dios por qué caminos le llegaría (lo más probable es que a través de una obra perdida de algún Padre cristiano antiguo; también pudo venirle con la fuente botánica, griega traducida, de donde toma la noticia sobre la planta que llama, con nombre griego, aunque con género cambiado, *orobum,* y que, siguiendo su identificación con la *uicia auium,* llamo aquí arveja: en todo caso, alguna especie de almorta o de algarroba), y que la aporta de este modo: "el *orobum* es una planta que algunos llaman *uicia auium* ⟨algarroba de los pájaros⟩...; y es pasto muy deleitoso del vacuno, de manera que el buey la come con gran gozo; por lo cual dijo Heraclito que, si ... comer"; en donde ya se ve que el inciso "si la felicidad estuviese en los deleites del cuerpo" es un añadido, de San Alberto o de su fuente, extraño a Heraclito (para quien todavía ni se había inventado 'el cuerpo') y que debía segregarse de la cita.

Lo que sospecho con fundamento es que el término que figurara en el original debía de ser *ólbios,* que, un poco como el lat. *beātus,* significa al mismo tiempo 'rico' y 'feliz', con una ambigüedad algo semejante a la de 'afortunado' o la de 'próspero', de manera que seguiría en esta segunda parte del pasaje lo que en la primera se usaba, el contraste entre el oro y las granzas (ya se sabe cuán popular es que el oro y la paja, el carbón y el dinero, el dinero y la mierda, jueguen entre sí y se sustituyan en un cuento) como medio de indicar el contraste entre los puntos de referencia, 'hombre' y 'asno', añadiéndose aquí que la noción de 'rico' (y feliz a lo humano) tendría, al trocar el punto de referencia 'hombre' por el de 'buey', que aplicarse al caso en que una vaca da con un buen campo de arvejas para pastar (y también algunos granos de leguminosa se prestan al intercambio y juego con las monedas); o sea que el pasaje podría haber sido en el original algo como ÓNOIS SȲRMATA ÉCHEIN KRÉSSON Ē CHRȲSÓN, BÓES TE ÓLBIOI, HOKÓTAN ÓROBON PHÉRBESTHAI HEURÍSKŌSIN, e.e. "Para los asnos, tener granzas mejor que no oro, y los bueyes afortunados, cuando encuentran arveja para pacer".

En todo caso, el paso se inserta aquí debidamente en la ordenación que sigo, y añade a la ilustración de la relatividad referida a la correlación fundamental de 'bueno / malo' otro ejemplo de la relatividad de los valores, sacado, con especial punta y gracia, del campo de la riqueza y el dinero, donde la arbitrariedad de la línea divisoria de las antítesis, patrón o criterio, que determine el término positivo y el negativo, relumbra con sin igual resplandor, para que razón deje fácilmente sobrentender su fórmula, "son lo mismo 'barato' y 'caro', 'pobre' y 'rico'".

111 D-K **56**

ΝΟΥ͂ΣΟΣ ὙΓΙΕΊΗΝ ἘΠΟΊΗΣΕΝ ἩΔῪ ΚΑῚ ἈΓΑΘΌΝ, ΛΙΜῸΣ ΚΌΡΟΝ, ΚΆΜΑΤΟΣ ἈΝΆΠΑΥΣΙΝ.

Ⓕ Stob. *Flor.* III 1, 177 (*post* n.º 103) : «νοῦσος ... ἀνάπαυσιν».

Ⓥ ἡδὺ καὶ : ἡδύ, κακὸν Heitz, Diels.

Ⓣ LA ENFERMEDAD HA HECHO A LA SALUD COSA GRATA Y BUENA, EL HAMBRE A LA HARTURA, EL CANSANCIO AL DESCANSO.

Ⓒ Es una de las citas que el *Florilegio* de Estobeo trae bajo el encabezamiento 'De Heraclito'; ésta viene tras el n.° **103** y ante el n.° **99**. Algunos estudiosos del texto habían propuesto una corrección, con la que diría ".. cosa grata, el mal al bien, ...", que no se impone, ni aun tiene propiamente sentido, justamente porque es la antítesis general 'bien / mal' la que se está poniendo a prueba con estas ilustraciones. Pero es ciertamente algo chocante que el *hēdỳ kaì agathón* 'grato y bueno' esté en neutro, refiriéndose inmediatamente a *hygieíēn* 'salud', que es femenino, por más que sea desde luego su función predicativa lo que permita esa falta de sumisión a la concordancia; y también, por otro lado, que se emplee el *epoíēsen* 'hizo' con la función de conectante de Predicado (='hizo ser', 'volvió', 'convirtió en'), cuando esa función competía originariamente en griego y en otras lenguas indoeuropeas a la raíz *dheH,* la de *éthēke* 'puso' y *fēcit* 'hizo', aunque es cierto que ya en un pasaje de *Odisea* XXIII 11-12 alternan los dos verbos para tal uso. En suma de lo cual, me siento inclinado a entender el texto como diciendo *epoíēsen,* por un lado, que la enfermedad h i z o propiamente a la salud (y el hambre a la hartura, el cansancio al descanso), si bien, por otro lado, *hēdỳ kaì agathón* añada, a modo de Subpredicado, que produjo la salud, siendo ésta cosa grata y buena (como también la hartura y el descanso), esto es, que la enfermedad define y constituye la salud, pero además la constituye como el término 'bueno' de la antítesis.

Así entendido, tenemos con este paso, según lo ordeno, una sutil transición entre aquellas manifestaciones de la dialéctica de 'diferencia / identidad' por vía de simple relatividad, que se han ejemplificado en los n.^{os} anteriores, y las manifestaciones de lo mismo por vía de transformación, que van a aparecer desde el n.° **68**. Pues aquí, a la vez que se formula explícitamente cómo es el contrario el que determina a su contrario (y en verdad "lo hace", le hace ser) y que se anota que estos ejemplos ilustran la diferencia/identidad de 'malo' y 'bueno', a la vez sucede que la oposición entre los dos términos de cada *synállaxis,* no ya por su sintaxis, sino por la semántica de los términos elegidos, sugiere casi por fuerza una alternativa temporal entre ambos, para los tres ejemplos, 'enfermedad / salud', 'hambre / hartura' (que figura en la lista de correlaciones de n.° **48**), 'cansancio / descanso' (*cfr.* n.° **72**), con tal de que se sobrentienda (como es lo natural) que los opuestos nombres de predicaciones de cada pareja se refieren ambos a un mismo Sujeto: esto es, que no es aquí el Sujeto lo que se toma como línea divisoria, 'para quien' o criterio de oposición relativa, al estilo de los frs. anteriores: no es aquí el caso de que x sea M (con respecto a a) y W (con respecto a b), sino que x es alternativamente o M o W, y precisamente M en cuanto (ya) no W y W en cuanto (ya) no M (sin que a ni b cuenten como criterio, puesto que se ha dejado de mo-

mento que *a* y *b* se confundan, que hagan *a* y *b* como si fuesen uno mismo), es decir que, si los contrarios se identifican, si "*M*=*W*", es sólo en cuanto que se definen mutuamente por negación, que "'*M*' es 'no *W*'" y "'*W*' es 'no *M*'"; pero eso es lo que, para la ideación habitual, sólo cobra sentido al hacerse sucesión la alternativa: "en t_1 es *M* y en t_2 es *W*" trae consigo inmediatamente que "lo que para t_1 es *M*, para t_2 es *W*", de donde sin más resulta que en *t* en general (esto es, en la anulación de la oposición entre tiempos, entre t_1 y t_2) *M* es lo mismo que *W*, 'enfermo' igual que 'sano', etcétera. Claro que esta ideación temporal de la alternativa ya ve el piadoso lector qué contratiempos acarrea para aquella identidad entre *a* y *b*, entre '*YO* en t_1' y '*YO* en t_2', entre 'yo sano' y 'yo enfermo', que se daba por supuesta en el planteamiento.

58 (2.ª) D-K

57

οἱ γοῦν ἰατροί, τέμνοντες, καίοντες, πάντη βασανίζοντες κακῶς τοὺς ἀρρωστοῦντας, ἐπαίτια ἰῶνται, μηδὲν ἄξιοι μισθῶν λαμβάνειν παρὰ τῶν ἀρρωστούντων, ταῦτα ἐργαζόμενοι τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰς νόσους.

Ⓕ Hippol. *Ref.* IX 10 (*post* 52 bis) : … ἔστι γὰρ ἕν. καὶ ἀγαθὸν καὶ κακόν· «οἱ γοῦν ἰατροί» φησιν ὁ Ἡράκλειτος «τέμνοντες …. νόσους».

Cfr. Ps.-Her. *Epist.* VI 3 : Ἡρακλεόδωρον ἐμὸν θεῖον οὗτοι ⟨*scil.* οἱ ἰατροὶ⟩ ἀπέκτειναν καὶ μισθὸν ἔλαβον.
Vestigia loci legi uidentur apud Xenoph. *Mem.* I 2, 54 : αὐτοί τε αὑτῶν ὄνυχάς τε καὶ τρίχας καὶ τύλους ἀφαιροῦσι καὶ τοῖς ἰατροῖς παρέχουσι μετὰ πόνων τε καὶ ἀλγηδόνων καὶ ἀποτέμνειν καὶ ἀποκάειν, καὶ τούτων χάριν οἴονται δεῖν αὐτοῖς καὶ μισθὸν τίνειν. *Et* Plat. *Gorg.* 521 e : … ὡς ἐν παιδίοις ἰατρὸς ἂν κρίνοιτο κατηγοροῦντος ὀψοποιοῦ … «ὦ

παῖδες, πολλὰ ὑμᾶς καὶ κακὰ ὅδε εἴργασται ἀνήρ .... τέμνων τε καὶ κάων...». *Et* Id. *Polit.* 293 b : τοὺς ἰατροὺς δὲ οὐχ ἥκιστα νενομίκαμεν, ἐάντε ἑκόντας ἐάντε ἄκοντας ἡμᾶς ἰῶνται, τέμνοντες ἢ κάοντες ἤ τινα ἄλλην ἀλγηδόνα προσάπτοντες κτλ. *Et* Ceb. Pinax 49 : ...οὐκ ἂν εἴη οὔτε ἀγαθὸν εἶναι τὸ ζῆν οὔτε κακόν, ὥσπερ οὐδὲ τὸ τέμνειν καὶ καίειν ἐν τοῖς ἀρρωστοῦσίν ἐστι νοσερὸν καὶ ὑγιεινόν. *Et* Aeschyl. *Ag.* 849 s. : ἤτοι κέαντες ἢ τέμνοντες εὐφρόνως πειρασόμεσθα πῆμ' ἀποστέψαι νόσου.
Cfr. etiam Hippocr. *De uictu* I 15 : σκυτέες τὰ ὅλα κατὰ μέρεα διαιρέουσι καὶ τὰ μέρεα ὅλα ποιέουσι· τάμνοντες δὲ καὶ κεντέοντες τὰ σαθρὰ ὑγιέα ποιέουσι· καὶ ἄνθρωπος ταῦτα πάσχει· ἐκ τῶν ὅλων μέρεα διαιρεῖται καὶ ἐκ τῶν μερέων συντιθεμένων ὅλα γίγνεται· κεντεόμενοι δὲ καὶ τεμνόμενοι τὰ σαθρὰ ὑπὸ τῶν ἰητρῶν ὑγιάζονται. καὶ τόδε ἰητρικῆς· τὸ λυπέον ἀπαλλάσσειν καὶ ὑφ' οὗ πονεῖ ἀφαιρέοντα ὑγιέα ποιεῖν. *Et ib.* I 24 : ἀγωνίη, παιδοτριβίη τοιόνδε· διδάσκουσι παρανομεῖν κατὰ νόμον, ἀδικεῖν δικαίως, ἐξαπατᾶν, κλέπτειν, ἁρπάζειν, βιάζεσθαι· τὰ αἴχιστα καὶ κάλλιστα· ὁ μὴ ταῦτα ποιέων κακός, ὁ δὲ ταῦτα ποιέων ἀγαθός.

Ⓥ ἐπαίτια ἰῶνται *scribo* : ἐπαιτιῶνται *cod.*, H. Gomperz, Marcovich («quéjanse»), Kahn : ἐπαιτέονται Bern. *et* Buns., *edd.* : *fort.* ἐπ' ἀντία ἰῶνται *malueris* μηδὲν ... μισθῶν *cod.* (μισθω⩧) : μηδένα ... μισθὸν Sauppe (μισθὸν *et* Diels, *edd.*), Marcovich, Kahn ἄξιοι Bern. *et* Buns., *edd.* : ἄξιον *cod.*, Marcovich, Kahn ταῦτα *cod.* : ταὐτὰ Sauppe, *edd.* : *possis et* ⟨ταὐτὰ⟩ ταῦτα τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰς νόσους *Hippolyto* Diels *tribuebat* καὶ τὰς νόσους *cod.* : κατὰ τὰς ν. *susp.* Petersen : καὶ ⟨τὰ κακὰ⟩ τὰς ν. Sauppe : τὰ καὶ αἱ νοῦσοι Wilamowitz (καὶ αἱ νόσοι *etiam* Marcovich) : καὶ τὰς ν. ⟨ἐκβάλλοντες⟩ H. Gomperz μισθὸν λαμβάνειν, π. τ. ἀρρ. ταῦτα ἐργαζόμενοι, τὰ ἀγ. κ. τ. νόσους *distinguont* Bollack-Wismann *Etiam de legendo* ... μηδὲν ἄξιον μισθῶν λαμβάνειν παρὰ τ. ἀρρ. ταὐτὰ ἐργαζομένους τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰς νόσους *diu cogitaram.*

In Aeschyli versu τενόντες ... πήματος τρέψαι νόσον *codd.* : *corr.* Porson, *edd.*
Ad Hippocratis I 15: τάμνοντες M : τέμν. Θ ταῦτα Θ : τωὔτὸ M : ταὐτὰ Bywater.
De I 24 *v. ad* n.° 52.

Ⓣ LOS MÉDICOS, POR EJEMPLO, SAJANDO, CAUTERIZANDO, SOMETIENDO A TODA CLASE DE MALAS PRUEBAS A LOS ENFERMOS, CULPOSAMENTE CURAN, NO MERECEDORES DE RECIBIR NADA DE HONORARIOS DE LOS ENFERMOS, HACIÉNDOLES ESOS BIENES TAMBIÉN A LAS ENFERMEDADES.

Ⓒ El texto, que transmite solo San Hipólito, tras el n.° **31** (crítica de la dualidad hesiódica 'día / noche': "pues son una sola cosa"), y la fórmula, acaso también del libro, "Y también bien y mal" (n.° **52 bis**), se lee trabajosamente, y no sin admitir alguna alteración en el manuscrito; con muchas menos de las que sue-

len suponer los editores lo leo, no sin alguna vacilación en un par de puntos (v. en Ⓥ), pero ello me lleva a encontrar un sentido bastante diferente de los que suelen aceptarse, principalmente donde encuentro un *iôntai* 'curan' acompañado de un Ac. n. adverbial o, mejor dicho, de aplicación interna al semantema del verbo, solo que precisamente contrastando con él, *epaítia* 'culpable', en construcción algo sorprendente ("hacen curas cargadas con culpa de daño"), pero pienso que sólo lo bastante para haber desorientado al transcriptor, que nos ofrece en lugar de ello, con apenas alteración de letras, un *epaitiôntai* 'inculpan', 'reprochan', que apenas alguno de los estudiosos ha tratado de mantener, ligándolo penosamente con el contexto (así Marcovich haciéndole significar "se quejan"), mientras que los más admiten la corrección poco justificable en *epaitéontai* 'reclaman' (la paga), que además tampoco resuelve, sin otras correcciones, el problema de la frase; y luego al final, donde, para mantener el texto del códice, entiendo que el verbo *ergazómenoi* funciona con su régimen normal de dos Acusativos y que por tanto los llamados irónicamente bienes (cortar, quemar, someter a pruebas) se los hacen los médicos también a las enfermedades (por lo cual no tienen derecho a recibir paga de los enfermos, o no más del que tienen a recibirla de las enfermedades), en vez de la interpretación más atrayente, y ciertamente más simple, de que son las enfermedades las que hacen esos mismos bienes que los médicos (cortar, quemar, etc., con tal de que se piense en males, como llagas o úlceras, que atacan visiblemente los tejidos), para llegar a la cual han de someter los editores el texto a correcciones nada justificables en buena crítica textual, o también en vez de otra, que se obtiene con muy poca alteración de ese final, en el sentido de "haciendo ser la misma cosa bienes y enfermedades", que en cambio no acaba de casar con lo que antecede.

Y tampoco los ecos del pasaje, que cito en Ⓕ, ayudan mucho a asegurarnos del sentido exacto: el de la epístola del falso Heraclito ("A Heracleodoro, mi tío, lo mataron esos médicos y recibieron la paga"), el de Jenofonte ("... y entregan a los médicos a cortar y quemar de ellos con penas y dolores, y en premio de eso piensan que se les debe encima pagar honorarios"), el del *Gorgias,* en que el cocinero acusa al médico ante los niños, diciéndoles los males que les hace "cortando y quemando", el del *Político,* en que se dice de los médicos "ya sea que queriendo o sin querer nos curen, cortando o quemando o infligiéndonos algún otro dolor", así como los versos del *Agamenón* de Esquilo ("o bien quemando o bien cortando en bienquerer / trataremos de romper el ímpetu del mal"), no tocan más que a lo más general de la paradoja que en el paso de Heraclito se formula; algo más interesante el del hipocrático *De la dieta,* "Los peleteros dividen los enteros en partes y las partes las hacen enteros; pero, cortando y punzando las partes dañadas, las hacen sanas; también lo mismo le pasa al hombre: de la entereza, se divide en partes, y de las partes, viene a ser entereza; pero, punzándolos los médicos y cortándolos en lo dañado, vienen a sanar. Y esto es lo de la medicina: apartar lo que aflige y, quitando ⟨el médico⟩ aquello por lo que sufre ⟨el enfermo⟩, hacerlo sano", no llega tampoco, aunque ronda la contradicción en que juegan los tres factores 'médico' / 'enfermedad' // 'enfermo', a revelar con precisión su juego en el pasaje heraclitano, ni tampoco el texto en que, más adelante en la misma obra, se dice "Competición deportiva, ejercitación de muchachos, algo como lo

siguiente: enseñan a delinquir según ley, a injuriar con justicia, engañar, hurtar, hacer rapiña, hacer fuerza: los hechos más viles, también los más nobles: el que no los hace, malo, y el que los hace, bueno".

Pero, a pesar de las dudas sobre el texto y la consiguiente diferencia de interpretaciones, se deja entender bastante en qué sentidos podía el ejemplo de la medicina venir en el libro a manifestar la lógica de contradicción como alternativa real: el dolor y destrozo de las curaciones es un bien siendo un mal; la diferencia se justifica aquí, en la creencia habitual, en atención al 'para qué'; pero es también ese 'para qué' lo que queda puesto en juicio con el enunciado: con la lectura más vulgarizada del pasaje, lo que hacen los médicos es lo mismo que hacen las enfermedades (por lo cual no merecen que se les paguen sus actividades como si fueran en sí beneficiosas), y en consecuencia, lo mismo que sirve para el mal (enfermar) sirve para el bien (curarse), pero entonces, desde el momento que los dos fines opuestos se valen de los mismos medios, resulta más que dudoso que esos dos fines, 'enfermar' / 'curarse', y por ende 'enfermedad' / 'salud', sean en sí más bien diferentes que no ambos el mismo, sino en verdad, como suele descubrir razón, diferentes en cuanto el mismo, el mismo en cuanto diferentes. Con la lectura que como más probable ofrezco, la cosa se centra más bien en torno a la cuestión del 'para quién', puesto que no tendrían que ser precisamente los enfermos los que les pagaran a los médicos por los dolores y pruebas curativas que les infligen, ya que eso que les hacen a ellos, sajar, quemar, someter a pruebas, es lo mismo que les hacen a las enfermedades mismas: parece pués que las sajaduras, cauterios y tormentos que son buenas para el enfermo son malas para la enfermedad; que tanto más sano va el enfermo cuanto más enferma su enfermedad, y tanto más enfermo él cuanto más sana ella; pero es entonces ese criterio de distinción entre bien y mal o punto de referencia el que resulta cuestionado: ¿cómo va a ser la diferencia entre el enfermo y su enfermedad tan neta que sirva para oponer de polo a polo bien a mal, cuando es evidente que la medicina sólo actúa sobre el enfermo en cuanto enfermo, esto es, constituido o determinado por la enfermedad, y sólo actúa sobre la enfermedad en cuanto actúa sobre el enfermo?: ¿no está resonando esta reflexión heraclitana en la sentencia que pronto formularía Hipócrates, de que no hay enfermedades, sino enfermos? Pero si se cura el enfermo (matando a la enfermedad), no es ya el que era el que se cura, puesto que aquél estaba constituido y definido como enfermo; y si vence la enfermedad (matando al enfermo), ella con lo mismo se destruye a sí misma, que sólo tenía realidad en cuanto se realizaba en el enfermo.

No se tome esta glosa de la reflexión con humor frívolo, pues al fin lo que trata razón de revelar a través de estas formulaciones es la aberración, necesaria por otro lado para la realidad, de creer en la entidad independiente de los seres a la vez que en su oposición a otros, tal que lo que sea bueno para el uno sea para el otro malo. Y así las tres antítesis de 'salud / enfermedad', de 'médicos / enfermedades' y de 'enfermedad / enfermo' tienen que denunciarse como ejemplos eximios de la falsificación real.

48 D-K **58**

ΤΩ͂Ι ΟΥ͂Ν ΤΌΞΩΙ ὌΝΟΜΑ ΒΊΟΣ, ἜΡ-ΓΟΝ ΔΈ ΘΆΝΑΤΟΣ.

Ⓕ *Etym. Magn.* 198, 23, *s.u.* ‘Βίος’ : ἔοικε δὲ ὑπὸ τῶν ἀρχαίων ὁμωνύμως λέγεσθαι βίος τὸ τόξον καὶ ἡ ζωή· Ἡράκλειτος οὖν ὁ σκοτεινὸς· «τῷ οὖν .... θάνατος». ἤτοι παρὰ τὴν βίαν τῆς τάσεως ...
Schol. in Iliad. A 49 : Ἀριστάρχου ὁ τόνος τῆς βιός ὀξυτόνος, διὰ τὴν πρὸς τὸν βίον ἀντιδιαστολήν. ἔοικε γὰρ παρὰ τῶν ἀρχαίων ὁμωνύμως λέγεσθαι βίος τὸ τόξον καὶ ἡ ζωή· Ἡράκλειτος οὖν ὁ σκοτεινός· «τῷ οὖν .... θάνατος».
Tzetzes *Exeg. in Iliad.* p. 101 : βιὸς δὲ τό τόξον λέγεται πρὸς ἀντιδιαστολὴν τοῦ βίου, ὃ σημαίνει τὴν ζωήν. .... ὅτι δὲ βίος ἐλέγετο καὶ αὐτό, φησιν Ἡράκλειτος ὁ σκοτεινός· «τῷ δὲ .... θάνατος».
Eustath. *in Iliad.* A 49 : ... ὅτι πολλάκις αἱ διάφοροι σημασίαι ἀλλαγὴν ποιοῦνται τοῦ τόνου, ὥσπερ ἐπί τε ἄλλων ἔστιν ἰδεῖν καὶ ἐπὶ τοῦ βιὸς καὶ βίος ... διὸ καὶ ἀστείως ὁ σκοτεινὸς Ἡράκλειτος ἔφη ὡς ἄρα τοῦ βιοῦ, ἤτοι τοῦ τόξου, τὸ μὲν ὄνομα βίος, τὸ δὲ ἔργον θάνατος· παρωνόμασται μὲν γὰρ ἐκ τοῦ βίου, ὡς τοῦ ζῆν αἴτιος, θανατοῖ δὲ τοὺς βληθέντας καὶ στερίσκει τοῦ ζῆν.

Cfr. Hippocr. *De nutr.* 21 : τροφὴ οὐ τροφή, ἢν μὴ ⟨δύνηται τρέφειν. οὐ τροφὴ τροφή, ἢν⟩ δύνηται· τροφὴ ⟨οὐ τροφή, ἡν μὴ οἷόν τε ᾖ τρέφειν· οὐ τροφὴ⟩ τροφή, ἢν οἷόν τε ᾖ τρέφειν· οὔνομα τροφή, ἔργον δὲ οὐχί· ἔργον τροφή, οὔνομα δὲ οὐχί.
Et Id. *De uictu* 18 : ἁρμονίης συντάξιες ἐκ τῶν αὐτῶν οὐχ αἱ αὐταί· ἐκ τοῦ ὀξέος ⟨Α⟩ καὶ ἐκ τοῦ βαρέος ⟨Α⟩, ὀνόματι μὲν ὁμοίων, φθόγγῳ δὲ οὐχ ὁμοίων.

Ⓥ οὖν *Etym., Schol.* : δὲ Tzetz. ὀνόματι *Schol.*

In loca Hippocratica: ⟨δύνηται .... , ἢν⟩ ⟨οὐ .... οὐ τροφὴ⟩ *restituo* : ⟨οὐ⟩ τροφὴ τροφὴ Diels ἢν οἷόν τε : ἢν μὴ οἷόν τε *cod.* : [μὴ] Diels ⟨Α⟩ ⟨Α⟩ *suppleo.* *Etiam* ἐκ τοῦ ⟨βαρέος⟩ ὀξέος καὶ ἐκ τοῦ ⟨ὀξέος⟩ βαρέος *perpenderam.*

Ⓣ ASÍ, DE LA VIRA EL NOMBRE ⟨SUENA A⟩ VIDA, EL HECHO ⟨ES⟩ MUERTE.

Ⓒ Para el enlace, he supuesto, sin gran seguridad, que después de las manifestaciones de la contradicción lógica en alternativas reales (n.° **56**) y en contrarias

interpretaciones de daños y perjuicios, salud y enfermedad (n.º 57), se pasaba a reconocer también en los azares lingüísticos de antífrasis y homonimias manifestaciones de lo mismo. Lo cierto es que la frase nos la dan cuatro veces comentadores de la *Ilíada* y el *Etymologicum Magnum* (aunque es muy probable que todos la copien de una misma fuente) a propósito del término *biós* 'arco (con su flecha)' (védico *jyā-* 'cuerda del arco'), más o menos sinónimo del *tóxon* que encabeza la frase, y casi homófono con *bíos* 'vida', salvo por el acento; pero no pienso que haya que escribir *biós* en el texto de Heraclito (ni desde luego suponer, como alguno de los citadores antiguos, que "entre los antiguos" había una forma del nombre del arco, *bíos,* del todo homófona con el de la vida), sino que sencillamente jugaba Heraclito con la proximidad de los dos nombres para contrastarla con la antítesis real de los significados, que es lo que he tratado de reproducir con la traducción.

Y en sentido semejante juegan a veces los textos hipocráticos con la oposición entre el nombre de la cosa y su acción: en el *De la nutrición,* tal como lo restituyo (v. en ⓥ), "Un alimento, no alimento, si no tiene la fuerza de alimentar; un no-alimento, alimento, si la tiene; un alimento, no alimento, si no es tal que alimente; un no-alimento, alimento, si es tal que alimenta: nombre 'alimento', pero acción no; acción alimento, pero nombre no"; y en el *De la dieta,* con una lectura (v. en ⓥ) que cuenta con la designación entre los jonios de las cuerdas de igual posición en dos tetracordios o heptacordios sucesivos con un mismo nombre, o simplemente la denominación por una misma letra del alfabeto de las notas de igual posición en escalas sucesivas del canto (seguramente a intervalo de octava, como entre nosotros el *DO* de dos escalas), "Las combinaciones harmónicas de unas mismas ⟨cuerdas o voces⟩, no las mismas: del *A* agudo y del *A* grave, de nombre iguales, pero en sonido no iguales".

En cualquier caso, el fragmento testimonia de que no se desdeñaba ocasionalmente la razón, a través de Heraclito, de jugar también con los azares de la relación entre la estructura fonémica de las palabras y su significado (un poco al modo que, más indiscretamente, se complacía en jugar con ello el Prof. Lacan, desarrollando a su modo los usos de asociaciones por homonimia que hacía el psicoanálisis de Freud), entre la identidad o semejanza fonémica y la oposición o diferencia semántica.

Pero es de advertir, por más evidente que ello sea, que cuando el lenguaje juega, como aquí, con sus propios mecanismos y convenciones, no es la misma la situación que cuando usa, como de ordinario, los datos de la realidad para testimonio del lenguaje o lógica de contradicción sobre el que esa realidad está fundada: pues no se toma aquí tampoco el lenguaje como una parte de la realidad, sino como tal lenguaje; y la diferencia de situación se traduce por fuerza en una diferencia de tono en las formulaciones, que podríamos explicar *grosso modo* diciendo que se da, cuando se vuelve el lenguaje sobre sí mismo, una nota de ironía, que falta cuando habla de las cosas (pues ellas son en serio manifestaciones del lenguaje que las determina a ellas y a sus relaciones); es a saber, que en los casos de homofonía, una misma combinación de fonemas en un mismo orden sirviendo a dos ideas o significados diferentes, es quizá donde más vivamente se descubre la arbitrariedad o pura convención sobre la que se fundan los signos de u n a len-

gua (a la lengua en general, naturalmente, no teniendo ella propiamente signos fonémicamente constituidos, no le corresponde tal modo de arbitrariedad, sino, en lugar de ello, la propia ley abstracta de la posibilidad de constitución arbitraria de signos en lenguas diferentes), arbitrariedad que de ordinario permanece oculta a la conciencia de los hablantes, ocultamiento que es esencial para el éxito del lenguaje en la constitución de realidades; ahora bien, se sabe que, al lado de esto, reina siempre entre los hombres una rebelión contra el reconocimiento de la arbitrariedad, que les fuerza notoriamente a la doble tentación de hacer sus palabras en algún modo onomatopéyicas o de tomarlas como compuestos parlantes, predicaciones congeladas (que son las dos tentaciones que se explayan largamente en el *Cratilo,* a cuyo personaje, no sin alguna otra secreta ironía, tomaba Platón como muestra de los heraclitanos); pues bien, el resultado de lo uno y lo otro es un perpetuo conflicto de los hombres con su lenguaje, el que les hace las cosas y los hace a ellos mismos (los hace ser hombres, y les hace a cada uno ser quien es); y es algo de ese conflicto lo que aquí razón, el lenguaje mismo, les revela, como si les dijese "¿Veis cómo el arco suena a vida y hace muerte?: pues bien podéis por ahí sospechar que la enfermedad se llama enfermedad y hace salud, la guerra guerra y hace paz, que tú, al ser hijo, haces al padre padre. También las cosas son, a su modo, signos, y tan arbitraria su realidad como el sonido de los nombres". Justamente en cuanto la razón dice la verdad de las cosas, al descubrir su contradicción, entra en contradicción consigo misma; y en cuanto la razón, el puro lenguaje general, impone la ley de la arbitrariedad, la ley del capricho, de los signos, entra con ello en contradicción con las lenguas diversas que la obedecen, y que, al ser así manifestaciones o ejemplos de la lengua general, son al mismo tiempo negación suya y traición a ella.

59 D-K **59**

ΓΝΑΦΈΩΝ ὉΔΌΣ, ΕΥ̓ΘΕΙ͂Α ΚΑῚ ΣΚΟΛΙΉ,
ΜΊΑ ἘΣΤΊ ΚΑῚ Ἡ ΑΥ̓ΤΉ.

Ⓕ Hippol. *Ref.* IX 10 (*post* n.º 57) : καὶ εὐθὺ δέ, φησι, καὶ στρεβλὸν τὸ αὐτό ἐστι· «γραφέων» φησὶ «ὁδὸς εὐθεῖα καὶ σκολιή» (ἡ τοῦ ὀργάνου τοῦ καλουμένου κοχλίου ἐν τῷ γναφείῳ περιστροφή, εὐθεῖα καὶ σκολιή· ἄνω γὰρ ὁμοῦ καὶ κύκλῳ περιοίχεται) «μία ἐστί» φησι «καὶ ἡ αὐτή». καὶ τὸ ἄνω... (*sequitur* n.º 60).

Cfr. Hippocr. *De uictu* 22 : κεραμεῖς τὸν τρόχον δινέουσι, καὶ οὔτε πρόσω οὔτε ὀπίσω προχωρεῖ, ἀμφοτέρω δὲ ἅμα, τοῦ ὅλου ἀπομίμημα τῆς περιφορῆς κτλ.
Et Id. *ib.* 6 : πρίουσιν ἄνθρωποι ξύλον· ὁ μὲν ἕλκει, ὁ δὲ ὠθεῖ, τὸ δὲ αὐτὸ τοῦτο ποιέουσι· πλέον δὲ ποιέοντες μεῖον ποιέουσι κτλ. *Et ib* 7 : ὥσπερ οἱ τέκτονες τὸ ξύλον πρίζουσιν· ὁ μὲν ἕλκει, ὁ δὲ ὠθεῖ, τωυτὸ ποιέοντες· κάτω δὲ πιεζόντων, ἄνω ἕρπει κτλ. *Et ib.* 16 : τέκτονες πρίοντες ὁ μὲν ὠθεῖ, ὁ δὲ ἕλκει, τωυτὸ ποιέοντες ἀμφοτέρως. φέρε, τρυπῶσιν· ὁ μὲν ἕλκει, ὁ δὲ ὠθεῖ· πιεζόντων, ἄνω ἕρπει, τὸ δὲ ⟨ἄνω⟩ κάτω· μείω ποιέοντες πλείω ποιέουσι, καὶ πλείω ποιέοντες μείω ποιέουσι.

Ⓥ γναφέων *scribo* : γραφέων *cod.,* Kirk, Bollack-Wismann : γναφείῳ Bern. *et* Buns., D-K : γνάφων Marcovich, Kahn.

In Hippolyti textum: γναφείῳ Bern. *et.* Buns., *edd.:* γραφείῳ *cod.* περιοίχεται *scribo* : περιέχεται *cod.,* Walzer : περιέρχεται Roeper, D-K : περιέλκεται Bern. *et* Buns. *In loca Hippocratica:* ἀμφοτέρω δὲ *scribo (cfr.* πορροτέρω *etc.)* : ἀμφοτέρωσε M : ἄμφοτέρως Θ, *edd.* ὅλου Θ M : πόλου P ἀπομιμα τ. π. Θ : μιμητής περιφερῆς M : ἀπομιμεῖται περιφορὴν Joly πλέον .... μεῖον *codd.* : μεῖον .... πλέον Fredrich πρίζουσιν Θ[1], Joly : τρυπῶσιν Θ M : πρίουσιν Diels κάτω δὲ πιεζόντων ἄνω ἕρπει *edd.* : κ. δ. π. ἀνέρπει Θ : κ. δ. πιέζοντον ἄ. ἕ. M : κ. δ. πιεζόμενον ἄ. ἕ. Fredrich ἀμφοτέρως φέρε P : ἀ. φέρει M : ἀμφότεροι Θ, Joly καὶ πλείω .... ποιοῦσι *om.* Θ M, *edd.* φέρε .... ὠθεῖ *secl. edd.* ἄνω *addo.*

Erat fort. in Heracliti libro exemplum aliud, ut puta :

ΤΈΚΤΟΝΕΣ ΞΎΛΟΝ ΠΡΊΟΝΤΕΣ, Ὁ ΜῈΝ ἝΛΚΕΙ,
Ὁ ΔῈ ὨΘΈΕΙ, ΤΩΫΤῸ ΠΟΙΈΟΝΤΕΣ ἈΜΦΟΤΈΡΩΣ.

Ⓣ RECORRIDO DE BATANEROS: DERECHO Y RETORCIDO, ES UNO SOLO Y EL MISMO.

Ⓒ Con éste y los siguientes pués se vuelve el discurso a dar ejemplos, por así decir, geométricos de la identidad en la contradicción. Éste se lo debemos a San Hipólito, que lo da tras el n.º **57** y seguido inmediatamente del **60** (al punto de que pueda bien pensarse que iban seguidos en el libro), y lo introduce con “Pero también derecho, dice, y torcido son la misma cosa” (de modo que este trozo hay motivo, por el citador intercalado, para atribuirlo también a Heraclito), y sigue, intercalando entre paréntesis una explicación sobre el ingenio mecánico que se usa para ejemplo: “‘Recorrido de bataneros’ dice ‘derecho y retorcido’ (el giro del implemento llamado ‘caracol’ en el batán, que es derecho y retorcido: pues va moviéndose a la vez hacia arriba y en redondo) ‘es uno solo’ dice ‘y el mismo’”; donde hay un incidente textual que ha dado qué roer a los editores: pues lo que da el manuscrito de Hipólito es, al comienzo de la cita, *graphéōn* ‘de escribanos’, y

en el paréntesis explicativo *grapheíōi* 'en el estilete' o 'pincel de escribir', en tanto que la explicación del santo no deja lugar a dudas de que lo que él leía era una referencia a una pieza llamada caracol, un tornillo de Arquímedes o sin fin, que no puede pertenecer a ninguna técnica de escritura, pero sí a un batán o máquina de lavar (y prensar) ropa; por lo cual han hecho bien los editores en suponer una alteración de la copia, restituyendo el nombre del batán, que, aunque en su forma más vieja y propia de Heraclito debía ser más bien *knapheîon* (o aún mejor, *knaphḗïon,* como aparece en Heródoto), pudo San Hipólito leerla en su ejemplar en la forma *gnaph-* (lo que no he sentido necesario es, aunque así se restituye en el paréntesis explicativo, alejarnos más de la letra del manuscrito, para escribir también en la frase de Heraclito *gnapheíōi* 'en el batán', como han venido haciendo los editores siguiendo a Bernays, cuando escribiendo simplemente *gnaphéōn* 'de bataneros' por *graphéōn* tenemos una locución 'recorrido de bataneros', que se entiende bien, sobre todo pensando en que, accionado a mano el bloque o plancha que giraba y subía-bajaba por el tornillo sin fin, de hecho el movimiento del operario había de ser también helicoidal, seguir a la vez los dos componentes contradictorios que se toman para ejemplo; y hasta podía Heraclito conocer una locución fija 'camino de bataneros' para indicar tal tipo de movimiento; y hay, en fin, que comparar los ejemplos hipocráticos que saco a colación, donde figuran los nombres de artesanos, *kerameîs* 'alfareros' y *téktones* 'carpinteros'); hay, únicamente, una fastidiosa coincidencia en que también la escritura, especialmente una cursiva, podía, con el movimiento del pincel o estilete, ofrecer ejemplo para la identidad entre 'avanzar' y 'dar vueltas', y de hecho Kirk, persuadido de que los batanes en tiempos de Heraclito no podían estar dotados de un 'caracol' o tornillo de Arquímedes (supongo que hasta que Arquímedes no lo inventara; pero bien se entiende que su dispositivo de prensa fuese ya tal que, como el de la noria, un movimiento circular incidiera sobre el vertical y así fuera el 'recorrido del batanero' semejante al del burro de la noria), mantenía el *graphéōn* del *MS* (la enmienda de Marcovich, *gnáphōn,* con un nombre que aparece en Heródoto I 92 para una especie de potro de tortura, tampoco aclara el problema); pero con todo, atendida la explicación de San Hipólito y el escrúpulo que suele mostrar en sus lecturas, parece que el pasaje debe leerse como lo hacemos y referirse al movimiento del torno del batán.

Estimo de mucho interés la comparación de algunos pasos del hipocrático *De la dieta,* en que aparecen ejemplos semejantes de movimientos contradictorios: uno que dice "Alfareros hacen girar el torno, y ni para adelante ni para atrás avanza, y en ambos sentidos al mismo tiempo, imitación del todo y su movimiento circular" (esto último parece bastante filosófico, e.e. ajeno a Heraclito, pero no la fórmula del ejemplo); y especialmente este otro ejemplo, que se repite con variantes en tres lugares de la misma obra: "Asierran unos hombres madera: el uno tira y el otro empuja, y eso que hacen es la misma cosa; y haciendo más ⟨la madera⟩, ⟨la⟩ hacen menos" (e.e., haciéndola más trozos, la hacen de menor volumen; esta última paradoja parece menos heraclitana, y es en todo caso independiente de la primera); y en otro lugar: "como los carpinteros asierran la madera: el uno tira y el otro empuja, haciendo la misma cosa; y al apretar ⟨ellos⟩ para abajo, se escurre para arriba" (lo último me queda incierto de entender: lo más

probable es que se refiera a que, moviendo la sierra, como es normal, no horizontal, sino en desnivel, al presionar haciendo bajar uno de los extremos, la propia resistencia del madero hace levantarse al otro); y en el tercer lugar: "Carpinteros aserrando, el uno empuja y el otro tira, haciendo la misma cosa de los dos modos. Digamos, taladran: el uno tira y el otro empuja: al apretar ellos, se desliza para arriba, y lo de arriba para abajo ⟨aquí probablemente referido al efecto de un berbiquí o de un sacacorchos, que, al presionar sobre la madera, la hacen subir relativamente, en la medida que el instrumento se entierra en ella⟩: haciendo las cosas menos, las hacen más, y haciéndolas más, las hacen menos"; esto es, que, al disminuir las cosas aserrándolas u horadándolas, las hacen ser más cosas de las que eran, y al así multiplicarlas, las hacen menguar de masa. Ello es que la repetición y la configuración misma de la fórmula sugiere que podría proceder del libro de Heraclito, precediendo tal vez a la de los bataneros, y con esta forma aproximada: "CARPINTEROS ASERRANDO MADERA: EL UNO TIRA Y EL OTRO EMPUJA, HACIENDO LA MISMA COSA DE LAS DOS MANERAS".

En suma, con el ejemplo del torno de batán lo que razón formula es la identidad de los contradictorios manifestándose como coincidencia de las dos nociones geométricas más elementalmente contrapuestas, las de 'recto' y 'curvo' (acaso el lector quiera ver cómo en un ensayo de Geometría sin aritmética, publicado como 5.ª desimplicación de un libro *De los números,* se reducía esa contradicción a la de 'idea continuamente fiel a sí misma' contra 'idea perpetuamente infiel a sí misma', es decir, dos modos opuestos de ideación del movimiento, espacialización del tiempo), cuya contrariedad queda, en efecto, de manera eximia puesta en evidencia a la vez que anulada con la observación del movimiento helicoidal, esto es, aquél en que "avanza derecho en tanto en cuanto gira" y "tanto más gira cuanto más quiere avanzar derecho"; y naturalmente, el Sujeto de esas predicaciones no puede ser un *a*, un móvil corriente, sino una *x* no resuelta, un *¿quién?,* ya que la noción misma de 'Sujeto' o de 'móvil' queda puesta en cuestión por la coincidencia en uno del recorrido curvo y el recto, y en la misma coincidencia, que es anulación, de *eutheîa* 'recto' y *skoliē̂* 'curvo' se implica el descubrimiento de la unidad del objeto (Sujeto de esos predicados) como contradicción interna; que es la revelación que la razón persigue en esta parte central del libro mediante la multiplicación de los ejemplos físicos, geométricos o lingüísticos.

60 D-K **60**

ὉΔὸΣ ἌΝΩ ΚΆΤΩ ΜΊΑ ΚΑῚ ὩΥΤΉ.

Ⓕ Hippol. *Ref.* IX 10 (*post* n.° 59) : καὶ τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω ἕν ἐστι καὶ τὸ αὐτὸ : «ὁδὸς .... ὡυτή» (*sequitur* n.° 53).
Diog. L. IX 1, 8 (*ex* Theophrasto) : τῶν δὲ ἐναντίων τὸ μὲν ἐπὶ τὴν γένεσιν ἄγον καλεῖσθαι πόλεμον καὶ ἔριν, τὸ δὲ ἐπὶ τὴν ἐκπύρωσιν ὁμολογίαν καὶ εἰρήνην καὶ τὴν μεταβολὴν ὁδὸν ἄνω κάτω, τόν τε κόσμον γίγνεσθαι κατ' αὐτήν.
Inde Plot. *Enn.* IV 8, 1 : ... Ἡράκλειτος, ὃς ἡμῖν παρακελεύεται ζητεῖν τοῦτο ἀμοιβάς τε ἀναγκαίας τιθέμενος ἐκ τῶν ἐναντίων ὁδόν τε ἄνω κάτω εἰπών ...
Inde Iambl. *apud* Stob. I 378 : Ἡράκλειτος μὲν γὰρ ἀμοιβὰς ἀναγκαίας τίθεται ἐκ τῶν ἐναντίων, ὁδόν τε ἄνω καὶ κάτω διαπορεύεσθαι τὰς ψυχὰς ὑπείληφε κτλ.
Et Cleomedes *De motu circ. corp. cael.* I 11 : ... ὁδὸς γὰρ ἄνω κάτω, φησὶν ὁ Ἡράκλειτος, δι' ὅλης οὐσίας τρέπεσθαι καὶ μεταβάλλειν πεφυκυίας εἰς πᾶν τῷ δημιουργῷ ὑπεικούσης ...
Et Max. Tyr. 41, 4 i : ... μεταβολὴν ὁρᾷς σωμάτων καὶ γενέσεως, ἀλλαγὴν ὁδῶν ἄνω καὶ κάτω, κατὰ τὸν Ἡράκλειτον.
Tertull. *Adv. Marc.* II 28 : nunc et de pusillitatibus et malignitatibus ceterisque notis et ipse aduersus Marcionem antithesis aemulas faciam: si ignorauit deus meus esse alium super se, etiam tuus omnino non sciit esse alium infra se. quid enim ait Heraclitus ille tenebrosus?: eadem uia sursum et deorsum.

Cfr. Hippocr. *De nutr.* 45 : ὁδὸς ἄνω κάτω μία. Id. *De uictu* I 5 : χωρεῖ δὲ πάντα καὶ θεῖα καὶ ἀνθρώπινα ἄνω καὶ κάτω ἀμειβόμενα. Plato *Phil.* 43 a : ... ὡς οἱ σοφοί φασιν· ἀεὶ γὰρ ἅπαντα ἄνω τε καὶ κάτω ῥεῖ (ῥεῖν Paley). Philo *De aet. mundi* 21, 109 : ... τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ταῖς εἰς ἄλληλα μεταβολαῖς, τὸ παραδοξότατον, θνήκειν δοκοῦντα ἀθανατίζεται δολιχεύοντα ἀεὶ καὶ τὴν αὐτὴν ὁδὸν ἄνω καὶ κάτω συνεχῶς ἀμείβοντα. Id. *De somn.* I 24, 156 : καὶ ὁδός τις ἥδ' ἐστὶν ἄνω καὶ κάτω τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων κτλ. Id. *De uita Mos.* I 6, 31 : τύχης γὰρ ἀσταθμητότερον οὐδέν, ἄνω καὶ κάτω τὰ ἀνθρώπεια πεττευούσης (n.° 85 *adluditur*)...
Marc. Aur. VI 17 : ἄνω κάτω κύκλῳ φοραὶ τῶν στοιχείων κτλ.

Ⓥ μίη *ed. Migne* ὡυτὴ *cod.; forma utique suspecta: cfr.* n.° 59.

Ⓣ CAMINO ARRIBA, CAMINO ABAJO, UNO SOLO Y EL MISMO.

Ⓒ Citado en San Hipólito a seguido del anterior (v. al n.° **59**), lo que contribuye a hacérnoslo entender situado entre los ejemplos de aparición geométrica de

la identidad en la oposición, en cambio casi todas las otras citas nos lo dan interpretado en conexión con los procesos de transmutación, ya de los elementos físicos (así en Diógenes Laercio: "y que de los contrarios el que mueve a creación se llama guerra y discordia y el que a la conflagración acuerdo y paz, y la conversión ⟨de uno a otro⟩ camino arriba abajo, y que según ella se desarrolla el universo"; y en Plotino: "... Heraclito, que nos recomienda investigarlo estableciendo mutaciones necesarias a partir de los contrarios y que las llamó camino arriba y abajo"; y en Cleomedes, el astrónomo quizá de fines del II *post:* "... camino arriba abajo, dice Heraclito, a través del entero ser total, que tiene por natura volverse y transmutarse, cediendo para todo al creador..."; en Máximo de Tiro, el predicador platónico del s. II *post:* "... ves la transmutación de cuerpos y de procesos, alternativa de caminos arriba y abajo, según Heraclito"; así como en las referencias, sin nombre, de Filón en el *De lo imperecedero del mundo:* "... los elementos del universo, por las mutaciones de unos en otros, lo más sorprendente, pareciendo morir, se inmortalizan, prolongándose por siempre y alternando continuamente el mismo camino arriba y abajo"; y de Marco Aurelio: "arriba, abajo, en redondo, las mociones de los elementos"), o ya también de las almas y los sucesos humanos (así en Jámblico: "pues Heraclito establece mutaciones necesarias a partir de los contrarios, y está en creencia de que las almas van recorriendo camino arriba y abajo"; en el *De los ensueños* de Filón: "... también hay un como camino arriba y abajo de los asuntos humanos", y en su *De la vida de Moisés:* "pues nada más inestable que fortuna, que vía arriba y abajo juega al tres-en-raya con las cosas de los hombres", fundiendo con el n.º 85), de manera que sólo la referencia en el hipocrático *Del alimento* ("camino arriba, camino abajo, uno solo") y la cita de Tertuliano, con su curiosa introducción, en que saca el helenismo *antithesis* lógico-retórico ("Ahora, tocante así a las menudencias y malicias como a los otros medios consabidos, también yo frente a Marción formularé antítesis que rivalicen con las suyas: si es cierto que mi Dios ignoró que había otro por encima de él, asimismo el tuyo para nada supo que había otro por debajo de él. Pues ¿qué dice aquel Heraclito, el Tenebroso?: la misma es la vía para arriba y para abajo") nos dan la frase sin involucrarla en esas aplicaciones físicas o hasta históricas; la interpretación física que la liga con *metabolḗ* 'transmutación' y con *ameíbein* 'cambiar, alternar', debe de proceder de algún texto filosófico como el de Teofrasto que está detrás de la exposición de Diógenes Laercio (v. *supra*), (aunque es de notar que ya el hipocrático *De la dieta* ofrece una aplicación a cosas como ésas: "pero corren todas las cosas divinas y humanas arriba y abajo alternándose"), y del que todos los demás podrían derivar bien trivialmente.

Pero, si bien es cierto que los ejemplos de apariciones dinámicas y por alternancias temporales de la contradicción vienen en nuestra ordenación enseguida después de éstos (v. n.º 68 y siguientes), lo que ha podido facilitar esa interpretación filosófica, no hay por qué darle en esta fórmula del libro a la palabra *hodós* 'camino' ningún sentido transcendental y referido a las vías de los procesos físicos de elementos ni de almas: para que razón lo use como ejemplo pertinente de aparición real de su ley de identidad en la contradicción, basta con considerar lo que es un camino normal y corriente (exceptuando —quiero decir— las vías de un solo sentido de autopistas o ferrocarriles metropolitanos) a saber, una misma direc-

ción constituida por dos sentidos opuestos, de manera que un camino en cuesta es el mismo para subir que para bajar, así como una ruta (con valores que también pueden tener los adv. gr. *ánō* y *kátō*) es una para ir de la costa al interior y para bajar del interior a la costa, y cualquier vía, en fin, es en sí la misma para la ida y para la venida, siendo así que p a r a a q u é l que va yendo es de ida y para el que viene de venida; pero ella es en sí una sola, y es justamente el hecho de que coincidan en ella dos sentidos contrarios, de izquierda a derecha —digamos— y de derecha a izquierda, lo que la constituye como una dirección, como una vía.

Pues es tal vez en la oposición 'derecha / izquierda' donde más netamente se declara a nuestra reflexión el misterio evidente que cada día nos dice, sin que lo oigamos, la reflexión de nosotros mismos en el espejo: que, siendo 'izquierda' y 'derecha' nociones enteramente relativas a la actitud del Sujeto, contemplador o caminante, con respecto a sí mismo tomado como objeto (pues si planto un espejo en medio de la cuesta, también me veo bajando en cuanto voy subiendo), sin embargo, es sólo la creencia o consideración objetiva de la oposición 'izquierda / derecha' como una realidad la condición que hace de los dos sentidos una dirección, de las dos flechas contrarias una línea definida (↔), y de mí mismo uno solo, como sujeto y como objeto de observación al mismo tiempo. Y aun si queremos interpretar dinámicamente la oposición 'abajo / arriba', 'hacia adelante / hacia atrás', esto es, hacer el camino tiempo, ¿quién no sabe, aunque no se lo confiese con frecuencia, que ir adelante (el tiempo o nosotros) sólo tiene sentido (como "ir de lo pasado a lo futuro") en cuanto tiene sentido lo contrario, que el ir adelante es ir pasando a pasado lo futuro?

En fin, que la convención 'izquierda / derecha' resulte más frágil y transparente a la reflexión, no quita para que la más sólida y primitiva de 'abajo / arriba' se reduzca también a ser la misma: pues ¿quién va a impedir que el punto de observación, girando 90 grados respecto a la vía o línea de movimiento, se sitúe de tal modo que el 'arriba / abajo' de antes sea 'izquierda / derecha' ahora? Sólo que el mantenimiento de la oposición de sentidos como perteneciente a la realidad objetiva demuestra ser una necesidad a que toda ciencia está condenada, no sin que sea origen de continua perplejidad y progreso de su teoría, en conexión inmediata con la doble y contradictoria atribución de 'infinitud' y 'totalidad' (e.e. finitud) que debe conceder a la Realidad sobre la que versa: en la forma más desesperada y pura de la Ciencia, en el materialismo epicúreo, ¿no debían los átomos, en el espacio sin fin, caer sin embargo en un sentido determinado, de arriba a abajo, que no podía confundirse con su contrario, y cuya flecha no podía estar definida por otra cosa que por la propia caída de los átomos en la infinitud?

103 D-K **61**

ΞΥΝῸΝ ΓᾺΡ ἈΡΧῊ ΚΑῚ ΠΈΡΑΣ ἘΠῚ ΚΎΚΛΟΥ ΠΕΡΙΦΕΡΕΊΑΣ.

Ⓕ Porphyr. *Quaest. Hom. ad* Ξ 200 : ὡς φέρε ἃ ἀπὸ γραμμῶν, ἢ οἷον τοῦ τετραγώνου πρὸς πέρασι μέν ἐστι τοῖς ἀπό του καὶ ἐπί τι· δύο γὰρ ὄντων περάτων τὸ μέν ἐστιν ἀρχὴ ἀφ' οὗ, τὸ δὲ τέλος εἰς ὅ· ἔστι γὰρ ἐπ' αὐτοῖς τὸ πόθεν ποῖ. τῆς δὲ ὅλης τοῦ κύκλου περιφερείας οὐκέτι· πᾶν γὰρ ὃ ἄν τις ἐπινοήσῃ σημεῖον ἀρχή τ' ἐστι καὶ πέρας· «ξυνὸν .... περιφερείας» καθ' Ἡράκλειτον.

Cfr. Hippocr. *De nutrim.* 9 : ἀρχὴ δὲ πάντων μία καὶ τελευτὴ πάντων μία, καὶ ἡ αὐτὴ τελευτὴ καὶ ἀρχή. Id. *De uictu* 19 : πλοκεῖς ἄγοντες κύκλῳ πλέκουσιν· ἀπὸ τῆς ἀρχῆς εἰς τὴν ἀρχὴν τελευτῶσι. τωυτὸ περίοδος ἐν τῷ σώματι· ὁκόθεν ἄρχεται, ἐπὶ τοῦτο τελευτᾷ· Id. *De loc. in hom. 1* : ἐμοὶ δοκεῖ ἀρχὴ μὲν οὖν οὐδεμία εἶναι τοῦ σώματος, ἀλλὰ πάντα ὁμοίως ἀρχὴ καὶ πάντα τελευτή· κύκλου γὰρ γραφέντος ἡ ἀρχὴ οὐχ εὑρέθη.

Ⓣ PUES EN UNO SON PRINCIPIO Y FIN en contorno de redondel.

Ⓒ Lo cita así Porfirio en su comentario al pasaje de la *Ilíada* en que Hera le finge a Afrodita que va a ir a visitar los fines de la tierra, a Océano y a Tetis: "como, digamos, las figuras hechas de líneas, o que son de la clase del cuadrado, se encuentran con límites, los de de dónde y los de hasta qué: pues, habiendo dos puntos límites, el uno es principio, desde el cual, y el otro fin, hasta el cual: pues se da en ellos el de dónde adónde. Pero no así ya en el contorno entero de la circunferencia: pues cualquier marca en que uno fije la atención, es tanto principio como fin: pues en uno son ... de redondel, según Heraclito». De donde hay ya lugar a sospechar que la última parte de la frase, *epì kýklou periphereíās,* que repite el *kýklou periphereíās* del citador, debe ser un añadido de Porfirio, como ya Wilamowitz señalaba, siendo además *periphéreia* posterior a Heraclito, al menos como término geométrico; aunque el término *kýklos* y la referencia a la imagen de la circunferencia aparecen en algunos de los textos hipocráticos que son sin duda resonancia del pasaje: no en el *Del alimento,* que dice sin más "Principio de todas las cosas, uno, y fin de todas, uno, y el mismo el fin que el principio", pero sí en el *De la dieta,* "Unos trenzadores ⟨sin duda peluqueros, puesto que habla antes del "arreglo de los muchachos"⟩ moviendo en redondo trenzan: ⟨partien-

do⟩ del principio, en el principio terminan ⟨seguramente, más que trenzado, un modo de hacer bucle a tornillo, marcándolo primero en la raíz y haciendo correr la curvatura hacia las puntas, para que desde allí se transmita a su vez hasta la raíz⟩: lo mismo el ciclo en el cuerpo: de donde empieza, en eso termina"; y sobre todo en el *De los lugares:* "Me parece que principio, pues, no hay ninguno en el cuerpo, sino que todos los puntos son igualmente principio y todos fin: pues, trazado un redondel, no se encontró el principio".

Pero, se acudiera o no en el libro a la figura geométrica de la circunferencia, el sentido de la fórmula está, como en los ejemplos anteriores de aparición visible de la contradicción lógica, en la declaración de cómo la identidad consigo misma de una línea o curso temporal se funda en la coincidencia (aquí el término es *xynón* 'común, en uno', no por mero azar el mismo que en los n.os **2** y **4** se usaba para referirse a lo común a todos de la razón y la inteligencia, comunidad oculta por la creencia de cada uno en la suya) del principio de la línea o curso con su fin, que en cambio en la concepción de la línea o curso como reales tienen por fuerza que concebirse como opuestos el uno al otro: pues coinciden fin y principio para cualquier curso lineal (véase lo dicho al n.º **60** sobre los dos sentidos de una dirección), en cuanto que sólo por atención al proceso de trazado o de recorrido de la línea se impone la contradicción entre 'principio' y 'fin', pero a la línea en sí le resulta indiferente la consideración del fin como principio o del principio como fin, y es otra vez la necesidad del punto de vista particular de uno lo que establece la oposición como real, mientras que la verdad común, independiente de esa atención privada, está en la formulación de la confusión de los contrarios en la identidad de la línea o curso.

Es cierto que es en el caso de una curva cerrada donde más claramente se manifiesta la coincidencia del fin con el principio, y más claro que en ninguna en el caso límite de la circunferencia, que puede definirse como la línea perpetuamente infiel a sí misma (como cualquier curva: v. al n.º **59**), pero con una infidelidad o desviación siempre igual a sí misma, y en cuyo curso por consiguiente no se da ningún punto diferente o privilegiado, que pudiera empezar a fundar una separación entre principio y fin. Pero sin embargo es de buen método no dejarse llevar de la imagen, ni siquiera de ésa, como tantas veces ha sucedido con concepciones filosóficas o científicas de la totalidad, como 'eterno retorno', como 'curvatura del espacio' o como 'ciclos históricos', por ejemplo: pues la visión cíclica, que en principio viene a corregir la concepción dominante del movimiento o progreso en línea, de un principio a un fin, a su vez con esa corrección mantiene la creencia fundamental en aquello que vuelve a repetirse, a la vuelta del ciclo, idéntico consigo mismo en cuanto diferente de lo otro, del resto del decurso. Y es así que, tomada en sí misma, la concepción cíclica de la totalidad miente igualmente que la otra, y justamente, por reflexiva y filosófica, es acaso más insidiosa que la simple creencia en el curso con principio y fin. De poco vale la formulación "todo vuelve", si no trata de completarse al menos con su otra mitad coordinada, como "Todo vuelve y nada vuelve", que tiene traza ya de fórmula de razón.

62

A7+C1,5 D-K

ΠΆΝΤΑ ΤΑΥ̓ΤΆ ΚΑῚ ΟΥ̓ ΤᾺ ΑΥ̓ΤΆ.– ΕἾΝΑΊ ΤΙ ΚΑῚ ΟΥ̓Κ ΕἾΝΑΙ ΤΑΥ̓ΤΌΝ ἘΣΤΙ ΚΑῚ ΟΥ̓ ΤΑΥ̓ΤΌ.

Ⓕ *Aliquid tale in libro fuisse ab indiciis his conicio* : Hippocr. *De uictu* 5 : πάντα ταὐτὰ καὶ οὐ τὰ αὐτά· φάος Ζηνί, σκότος Ἀίδῃ, φάος Ἀίδῃ, σκότος Ζηνί.
Arstt. *Met.* Γ 3, 1005 b 23 : ἀδύνατον γὰρ ὁντιναοῦν ταὐτὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καθάπερ τινὲς οἴονται λέγειν Ἡράκλειτον. *Et* Alex. Aphr. *ad loc.* 288 Hayduck : εἰ γὰρ διὰ τὸ μὴ δύνασθαι τἀναντία ἅμα ὑπάρχειν ἀνῃρεῖτο τὸ καὶ ὑπολαμβάνειν δύνασθαι, εἰ δύναιτο ἅμα ὑπάρχειν τἀναντία, κἂν ὑπολαμβάνειν τις τοῦτο οὕτως ἔχειν δύναιτο ὄν γε ἀληθές. τῆς δὲ δόξης ταύτης φασὶ καὶ Ἡράκλειτόν τινες γεγονέναι, τἀναντία ταὐτὰ ἀλλήλοις εἶναι λέγοντα. λέγοιεν γὰρ ἂν οὕτω λέγοντες καὶ πρὸς τὸ κείμενον τὸ ὅτι τἀναντία ἀδύνατον ἅμα τῷ αὐτῷ ὑπάρχειν, δι' οὗ δοκεῖ δεδεῖχθαι μὴ οἷόν τε ὂν τὸν αὐτὸν τὸ αὐτὸ ὑπολαμβάνειν εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι. χρῶνται δὲ τῷ λόγῳ τούτῳ πολλοὶ καὶ τῶν περὶ φύσεως, ὥσπερ Ἡράκλειτον οἴονταί τινες.
Parm. B 6 D-K 8-9 = 51-52 *ed. nostrae* : ... οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται κοὐ ταὐτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.
Videas et ad n.º 52 bis.

Ⓣ Todas las cosas, las mismas y no las mismas. Ser una cosa y no serla, lo mismo es, y no lo mismo.

Ⓒ Puede que sea algo excesivo presentar como un fragmento del libro propiamente estas formulaciones, que no aparecen explícitamente citadas a nombre de Heraclito; pero es que, de un lado, el hilvanamiento del discurso de razón, tal como de nuestra ordenación va saliendo, en este su momento central, y precisamente aquí delante de los fragmentos de los ríos, me estaba exigiendo una fórmula general de semejante traza, y de otro lado, la consideración conjunta de los tres testimonios que en Ⓕ cito, que son además de los más antiguos que de la obra de Heraclito nos han llegado, deja poco dudoso que debía leerse en ella alguna formulación como la que restituyo: en el hipocrático *De la dieta,* que en tantos puntos reconocemos como una prosecución fiel de la lógica y el estilo heraclitanos, se lee lo que ofrezco como primera parte, seguido de una ejemplificación

que tampoco desdice nada de lo que en el libro podía muy bien leerse (*cfr.* n.º **129**): "Todas las cosas, las mismas y no las mismas: luz con Zeus, tiniebla con Hades; luz con Hades, tiniebla con Zeus" (esto es, primero, identidad de la diferencia entre el modo científico y el mítico de nombrar; y luego, identidad en la oposición entre contrarios); y por otra parte, Aristóteles en el libro tercero de los *Metà physiká* escribe así oportunamente: "Pues es imposible que quienquiera que sea conciba que es lo mismo ser y no ser, tal como algunos piensan que dice Heraclito"; donde la aseveración de imposibilidad por parte de Aristóteles sugiere bien cómo la formulación que le escandaliza debía provenir de una obra, extraña al progreso de la filosofía o ciencia normal, que apenas podría ser otra que la de Heraclito (ni añade mucho, salvo, por el mejor enredo entre la cuestión objetiva y la subjetividad del que sostiene tal creencia, el comentario a ese lugar de Alejandro de Afrodisias, del s. II *post:* "pues, si por el hecho de no poder al mismo tiempo darse los contrarios se eliminaba el que siquiera se pudiese así creerlo, caso de que pudieran a la vez darse los contrarios, también creer podría uno que así fuera, siendo ello verdad. Y de esa creencia afirman algunos que vino a ser también Heraclito, al decir que los contrarios eran lo mismo el uno con el otro. Pues puede que, al decir así, estén también diciendo contra lo propuesto, lo de que es imposible que los contrarios se den a la vez para una misma cosa, en virtud de lo cual parece darse por demostrado que no es posible que uno mismo crea que una misma cosa es y no es. 'Pero de ese razonamiento usan también muchos de los que tratan acerca de la realidad', tal como de Heraclito lo creen algunos"); y entre los que Aristóteles dice que así leían en su libro (sin tener tiempo, por su parte, de detenerse a comprobar tal lectura) la formulación, hay que contar desde luego a Parménides, en aquellos famosos versos en que la diosa, después de apartarlo de la vía de que no es, le previene de ésta otra, que, pese a todas las dudas que los estudiosos han manifestado, no puede ser otra que la de la lógica heraclitana, por más que, justamente para desprestigiar tal vía, prefiera la diosa atribuirla no a un pensador, sino a una tropa de gentes divididas consigo mismas, diciendo con ello acaso, al acercar la formulación no a una lógica heraclitana, sino a la razón común, más verdad de lo que quería: "Debe ser cosa el decir y el saber: pues cabe ser algo, / mas no ser nada no cabe; en lo cual meditar te aconsejo; / pues de esa vía de busca te rechacé la primera. / Mas luego de otra, a que ya mortales que no saben nada / se tuercen, cabezas de a dos: que falta de tino en sus pechos / les traza derecha la idea torcida, y van arrastrados, / sordos y ciegos al par, pasmados, tropa indistinta, / a quienes ser y no ser les da en sus leyes lo mismo / y no lo mismo, y hay ruta de contravuelta de todo": nota cómo esta última alusión a la ruta *palíntropos* (v. en n.º **42**) confirma la referencia al libro de Heraclito, así como antes los rasgos de su caricatura, como el *díkrānoi* 'de doble cabeza', son bastante aptos para la lógica de la contradicción, que la diosa ha de tener especial empeño en refutar, a fin de que quede como única vía la que dice "es", esto es, aquélla donde el hecho de que el que es lo que es sea lo que es no se determina por el hecho de que no sea lo que no es, sino que se establece de una vez por siempre, en sí mismo y por sí mismo.

Pero, piénsese lo que se piense de la exactitud o literalidad de las fórmulas que presento o su mera aproximación a las que en el libro debían de leerse, ello

es que, aun tal como las leo a través de esas referencias, son razonables fórmulas de razón, que resumen bien lo que en la lista de ejemplos anteriores se iba más directa- y menos explícitamente manifestando sobre la identidad en la contradicción, y preparan a los nuevos ejemplos que a continuación ordeno, donde se muestra, en el hecho y proceso, la necesidad de los predicados contradictorios, 'el mismo' y 'no el mismo' recayendo sobre un mismo ser que pretenda ser verdadero al mismo tiempo que real.

63

49a+12 (1.ª) D-K

ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν.

Ⓕ Heraclitus *Quaest. Hom.* 24 : ὁ γοῦν σκοτεινὸς Ἡράκλειτος ἀσαφῆ καὶ διὰ συμβόλων εἰκάζεσθαι δυνάμενα θεολογεῖ τὰ φυσικὰ δι' ὧν φησι ⟨n.º 67⟩. καὶ πάλιν· «ποταμοῖς .... εἶμεν».

Sen. *Ep.* 58, 22 : quaecumque uidemus aut tangimus, Plato in illis non numerat quae esse proprie putat: fluunt enim et in assidua deminutione atque adiectione sunt. nemo nostrum idem est in senectute qui fuit iuuenis; nemo nostrum est idem mane qui fuit pridie. corpora nostra rapiuntur fluminum more. quicquid uides, currit cum tempore; nihil ex iis quae uidemus manet: ego ipse, dum loquor mutari ista, mutatus sum. 23. hoc est quod ait Heraclitus: «In idem flumen bis descendimus et non descendimus». manet enim idem fluminis nomen, aqua transmissa est.

Plat. *Crat.* 402 a : λέγει που Ἡράκλειτος ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει, καὶ ποταμοῦ ῥοῇ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς δὶς εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης.

Arstt. *Met.* A 6, 987 a, 29 : ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος ⟨*scil.* Πλάτων⟩ πρῶτον Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτείοις δόξαις, ὡς ἁπάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης, ταῦτα μὲν καὶ ὕστερον οὕτως ὑπέλαβεν.

Id. *ib.* Γ 5 1010 a : ἔτι δὲ πᾶσαν ὁρῶντες ταύτην κινουμένην τὴν φύσιν, κατὰ δὲ τοῦ μεταβάλλοντος οὐθὲν ἀληθευόμενον, περί γε τὸ πάντη πάντως μεταβάλλον

οὐκ ἐνδέχεσθαι ἀληθεύειν· ἐκ γὰρ ταύτης τῆς ὑπολήψεως ἐξήνθησεν ἡ ἀκροτάτη δόξα τῶν εἰρημένων, ἡ τῶν φασκόντων ἡρακλειτίζειν καὶ οἵαν Κράτυλος εἶχεν, ὃς τὸ τελευταῖον οὐθὲν ᾤετο λέγειν, ἀλλὰ τὸν δάκτυλον ἐκίνει μόνον, καὶ Ἡρακλείτῳ ἐπετίμα εἰπόντι ὅτι δὶς τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι· αὐτὸς γὰρ ᾤετο οὐδ' ἅπαξ.

Simpl. *in Phys.* 1313, 8 : τοὺς δὲ περὶ Ἡράκλειτον φυσιολόγους εἰς τὴν ἐνδελεχῆ τῆς γενέσεως ῥοὴν ἀφορῶντας καὶ ὅτι γινόμενα καὶ ἀπογινόμενα πάντα ἐστὶ τὰ σωματικά, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄντα, ὥς καὶ ὁ Τίμαιος εἶπεν, εἰκὸς ἐστι λέγειν ὅτι ἀεὶ πάντα ῥεῖ καὶ ὅτι εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν δὶς οὐκ ἂν ἐμβαίης.

Id. *ib.* 77, 30 : ... διὰ τὴν συνεχῆ ῥοὴν τὴν πάντα ἐναλλάσσοντα· ἣν ὁ Ἡράκλειτος ᾐνίξατο διὰ τοῦ εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν δὶς μὴ ἂν ἐμβῆναι, τῇ ἐνδελεχεῖ τοῦ ποταμοῦ ῥοῇ τὴν γένεσιν ἀπεικάζων πλέον τὸ μὴ ὂν ἔχουσαν τοῦ ὄντος· τὸ γὰρ ὄν, ὥς φησιν ὁ Παρμενίδης, ἄλλα ἔχει σημεῖα.

Plut. *De sera num. uind.* 15, 559 c : ... ἢ λήσομεν εἰς τὸν Ἡρακλείτειον ἅπαντα πράγματα ποταμὸν ἐμβαλόντες, εἰς ὅν οὔ φησι δὶς ἐμβῆναι τῷ πάντα κινεῖν καὶ ἑτεροιοῦν τὴν φύσιν μεταβάλλουσαν.

Id. *Quaest. nat.* 2, 912 a : τὰ γὰρ πηγαῖα καὶ ποτάμια νάματα πρόσφατα μέν ἐστι καὶ νεογενῆ· «ποταμοῖς γὰρ δὶς τοῖς αὐτοῖς οὐκ ἂν ἐμβαίης», ὥς φησιν Ἡράκλειτος· ἕτερα γὰρ ἐπιρρεῖ ὕδατα· τρέφει δὲ καὶ ταῦτα τῶν ὀμβρίων χεῖρον.

Arius Did. *apud* Eus. *Praep. Ev.* XV 20, 2 : περὶ δὲ ψυχῆς Κλεάνθης μὲν τὰ Ζήνωνος δόγματα παρατιθέμενος πρὸς σύγκρισιν τὴν πρὸς τοὺς ἄλλους φυσικούς φησιν ὅτι Ζήνων τὴν ψυχὴν λέγει αὔστησιν ἢ ἀναθυμίασιν, καθάπερ Ἡράκλειτος ⟨n.° 108⟩. βουλόμενος γὰρ ἐμφανίσαι ὅτι αἱ ψυχαὶ ἀναθυμιώμεναι νοεραὶ ἀεὶ γίγνονται, εἴκασεν αὐτὰς τοῖς ποταμοῖς λέγων οὕτως· «ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ»· καὶ ψυχαὶ δὲ ἀπὸ τῶν ὑγρῶν ἀναθυμιῶνται.

Plut. *De E* 18, 392 a : ἡμῖν μὲν γὰρ ὄντως τοῦ εἶναι μέτεστιν οὐδέν, ἀλλὰ πᾶσα θνητὴ φύσις ἐν μέσῳ γενέσεως καὶ φθορᾶς γενομένη φάσμα παρέχει καὶ δόκησιν ἀμυδρὰν καὶ ἀβέβαιον αὑτῆς .... «ποταμῷ γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δὶς τῷ αὐτῷ», καθ' Ἡράκλειτον, οὐδὲ θνητῆς οὐσίας δὶς ἅψασθαι κατὰ ἕξιν, ἀλλ' ὀξύτητι καὶ τάχει μεταβολῆς σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει ⟨n.° 69⟩, μᾶλλον δὲ οὐδὲ πάλιν οὐδ' ὕστερον, ἀλλ' ἅμα συνίσταται καὶ ἀπολείπει, καὶ πρόσεισι καὶ ἄπεισι.

Cfr. Greg. Naz. *Carm. mor.* 14 : ἔμπεδον οὐδέν ⟨n.° 69⟩. ἔγωγε ῥόος θολεροῦ ποταμοῖο αἰὲν ἐπερχόμενος, ἑσταὸς οὐδὲν ἔχων. οὔτε δὶς, ὃν τὸ πάροιθε, ῥόον ποταμοῖο περήσεις ἔμπαλιν οὔτε βροτὸν ὄψεαι, ὃν τὸ πάρος.

Ⓥ ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν *ex Ario Didymo traxi* : -οῖς τοῖς -οῖς *Heracliti Hom. codd.* (αὐτοῦ O) αὐτοῖς ⟨δὶς⟩ Schleiermacher τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν *om.* O ἦμέν τε καὶ οὐκ ἦμεν O

Ad Didymi textum: αὔστησιν ἢ *uel simile scribendum censeo* : αἴσθησιν ἢ *codd.* : αἰσθητικὴν Wellmann, *edd.* νοεραὶ : νεαραὶ Meewaldt, Marcovich ποταμοῖσι .... ἐμβαίνουσιν : *Zenonis Stoici laudationem Heraclitum laudantis sic ferme redactam*

fuisse suspicor «ποταμοῖσι τ. αὐτ. ⟨ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομέν» φησιν, ὅτι⟩ ἐμβαίνουσιν *praeter* ἕτερα .... ἐπιρρεῖ *etiam* καὶ ψυχαὶ ἀναθυμ. *Heraclito edd. dabant* (καὶ *excepto* v. Arnim) ψυχαὶ δὲ ⟨ἀεὶ⟩ Capelle ἀναθυμιῶνται : ἀναθ. ⟨ἕτεραι καὶ ἕτεραι⟩ H. Gomperz : ἀναθυμιώμεναι Wilamowitz.
Ad Plutarchi Quaest.: ἐμβαίη U[1].

Ⓣ EN UNOS MISMOS RÍOS ENTRAMOS Y NO ENTRAMOS, ESTAMOS Y NO ESTAMOS.

Ⓒ El famoso pasaje de los ríos, que fue principal ocasión para el desarrollo entre los antiguos y modernos de un *gentry-lore* heraclitano centrado en el *pánta rheî* (que no aparece en ninguna cita fidedigna del libro) o fluir continuo, y que en la edición de Diels-Kranz da lugar a tres distintos fragmentos aparentes, se encuentra aquí reducido a este solo: pues, a poco que se consideren los testimonios, se ve que es tan solo Heraclito Homérico, el intérprete por alegoría, según la tradición estoica, de las aparentemente impías fórmulas homéricas, el que en su librillo, seguramente del s. I *post,* nos ha dado una cita literal del pasaje, a seguido de la del n.º **67**, como muestras de cómo Heraclito *theologeî tà physiká* "teologiza las realidades", e.e. trata los hechos científicos con lenguaje divinal; pues, aparte de él, sólo Séneca conserva en su cita los dos términos de la contradicción, "entramos y no entramos", pese a que el conocimiento de la fórmula le viene también a él evidentemente a través de fuentes platónicas ("Cuantas cosas veamos o toquemos, no las cuenta Platón entre aquellas que estima que propiamente son: pues fluyen y se encuentran en perpetua disminución y aumento. Ninguno de nosotros es el mismo en la vejez que fue de joven; ninguno de nosotros es a la mañana el mismo que fue la víspera. Van arrebatados nuestros cuerpos a manera de ríos. Cuanto ves, corre con el tiempo; nada de las cosas que vemos permanece; yo mismo, mientras hablo de que cambian esas cosas, he cambiado. Esto es lo que dice Heraclito: 'A un mismo río dos veces bajamos y no bajamos'. Pues sigue el mismo el nombre del río: el agua ha pasado"), y apenas si del texto de Arío Dídimo, el filósofo de tiempos de Augusto, transmitido por Eusebio ("Y acerca del alma, Cleantes, poniendo las opiniones de Zenón a confrontación con los otros científicos, dice que Zenón llama al alma desecación o evaporación, tal como Heraclito: pues queriendo manifestar cómo las almas, al sufrir evaporación, se van continuamente haciendo intelectivas, las comparó a los ríos, diciendo así: 'A los que entran en unos mismos ríos les fluyen encima otras y otras aguas'; y también almas salen por evaporación de los elementos húmedos") podemos vislumbrar, a través de la confusión, que debía darse allí una cita del pasaje, mezclada con la que de Zenón el estoico debía de hacer Cleantes, sobre todo si aceptamos la restitución del texto que en Ⓥ propongo, según la cual habría originariamente rezado así: "... las comparó con los ríos ⟨e.e. que las comparó, Zenón naturalmente, con los ríos heraclitanos: los editores suelen atribuir toda la cita que sigue, con almas y

evaporación incluidas, al propio Heraclito⟩, diciendo así: 'En unos mismos ríos ⟨entramos y no entramos' dijo [*sc.* Heraclito], porque⟩ a los que entran les fluyen encima otras y otras aguas; y también almas...'".

Pero el resto de los testimonios lo único que nos hace ver es que la sentencia, reducida a la mitad de la antítesis y por ende traicionada, se había hecho popular desde pronto como doxa heraclitana, como "No puede uno entrar dos veces en el mismo río", desarrollándose en la doctrina del fluir perpetuo y el río heraclitano, que resultó uno de los procedimientos más fecundos (el otro fue el de la reducción de todo a fuego) para que los filósofos y demás asimilasen y concibiesen, como doctrina, lo que era lógica; y si hilvano en Ⓕ esos testimonios, es más que nada porque dan una buena muestra de cómo, a partir de Platón (pero ya acaso en parte desde los propios heraclitidas, como el Cratilo con quien trató en su juventud) y de Aristóteles, podía liquidarse la actividad de un pensador prefilosófico al quedar asimilada y consagrada como doctrina, que luego se repitiera una y otra vez en esa forma, sin dudas ni vuelta a la formulación original, salvo en roturas sorprendentes de la transmisión escolar, a lo largo de la historia de la filosofía, antigua, moderna y aun casi contemporánea: se dice así, primero, en el *Cratilo* de Platón: "Dice en alguna parte Heraclito que todas las cosas corren y nada permanece, y comparando a la corriente de un río los seres, dice que dos veces en el mismo río no puedes entrar"; y luego Aristóteles en el Primero de la *Metafísica:* "Pues desde joven habiendo ⟨Platón⟩ tenido trato primero con Cratilo y las doctrinas heraclitanas, como que están todas las cosas sensibles fluyendo siempre y que no cabe ciencia acerca de ellas, esas creencias también más tarde así las tuvo"; y en el Tercero: "... y aun también viendo toda esa realidad en movimiento, y que por culpa de lo cambiante nada decía verdad: pues de esa manera de concebir vino a florecer la más extrema doctrina de las que quedan dichas, la de los que decían que heracliteaban, y tal como era la que Cratilo sostenía, el cual a lo último ni aun tenía a bien decir nada, sino que sólo movía el dedo, y reprochaba a Heraclito al decir éste que dos veces en el mismo río no cabe entrar: pues él pensaba que ni siquiera una" (y quizá, de ser fidedigna la noticia, ya en Cratilo mismo la fórmula sonaba con el "dos veces" que no aparece en nuestra cita literal y que algunos han querido añadir en ella); de modo que, establecida bien en los fundadores la doctrina y la anécdota acompañante, no es de extrañar que en los proseguidores siguiera rodando tan convenientemente: así, en los comentarios de Simplicio a la obra aristotélica (a quien, sin embargo, tanto debemos por haberse dignado consultar y citar literalmente grandes trozos del libro de Parménides, pero que no se tomó esa molestia con el de Heraclito), que dice así en un lugar del comentario a la *Física:* "Y los razonadores de natura ⟨*physiológous*⟩ de en torno a Heraclito, mirando a la perpetua corriente de los procesos, y a que están llegando a ser y dejando de ser todas las cosas corporales, pero que en verdad no son nunca, como también Timeo dijo, es comprensible que dijeran que siempre todas las cosas fluyen ⟨*pánta rheî:* acaso es éste el lugar de fijación de la fórmula heraclitana⟩ y que en el mismo río no puedes entrar dos veces"; y así en otro lugar: "... por la continua corriente que produce el cambio de todas las cosas, a la que Heraclito aludió por adivinanza con lo de que no cabe entrar dos veces en el mismo río, asemejando a la perpetua corriente del río el proceso de las cosas, que más

tiene del no ser que del ser: pues lo que es, como dice Parménides, otras señales tiene"; y también de la misma versión fijada le llegaba a Plutarco la cosa, más o menos directamente, el cual en su obrilla *De los tardíamente castigados por los dioses* dice: "... o no dejaremos ver que hemos arrojado todos los asuntos al río heraclitano, al que dice que no se entra dos veces, por el hecho de que todas las cosas las mueve y las hace otras la realidad cambiante"; y en la de *Cuestiones físicas:* "Pues las manantiales de fuentes y de ríos son frescas y recién surgidas: pues dos veces en los mismos ríos no puedes entrar, según dice Heraclito: pues otras aguas vienen a fluir encima ⟨nota la semejanza con el texto de Arío, que parece sugerir una fuente inmediata común⟩: pues también alimentan esas aguas peor que las de lluvias"; y en la *De la E que hay en Delfos:* "Pues lo que es a nosotros del ser en verdad nada nos toca, sino que toda natura mortal, venida a ser en mitad de nacimiento y destrucción, un fantasma ofrece y apariencia insegura y borrosa de sí misma...: pues en un río no es dado entrar dos veces en el mismo, según Heraclito, ni tampoco asirse dos veces de una substancia mortal en firmeza, sino que por la rapidez y velocidad del cambio desparrama y otra vez junta ⟨aquí, con un sujeto no explícito, puede haber eco de otro pasaje de Heraclito: v. n.° **69**⟩, pero más bien ni otra vez ni después, sino que a la vez se constituye y cesa, está presente y está ausente". En fin, una resonancia cierta de la doxa heraclitana vulgarizada desarrolla Gregorio Nazianceno en aquellos versos: "Nada constante: yo mismo, de turbio río corriente / siempre avanzando, jamás nada de firme a tocar. / Ni cruzarás dos veces el curso del río que antes / nunca atrás, ni mortal nunca al que viste verás".

Pero, dejando la historia de esta curiosa y demasiado comprensible fijación de una doctrina del flujo heraclitano, ya puede el lector entender sencillamente, con la lectura fiel que sin duda nos ha dejado la cita de Heraclito Homérico, en qué sentido debía formularse en el libro la frase de los ríos que ha dado pie a todo ello: como un ejemplo más que razón usa para poner en evidencia la aparición de la contradicción lógica en las realidades. Es por tanto esencial a ese propósito que la antítesis suene con sus dos mitades coordinadas ("entramos y no entramos", *cfr.*, pese a la credulidad prestada a lo del *pánta rheî,* la reformulación de A. Machado "Todo pasa y todo queda"), como que no es la mera fluidez continua (trivial manifestación de una de las dos mitades del sentido común) lo que razón desea revelar en la realidad, sino la contradicción. Pues lo interesante de todo esto que llamamos *phýsis* al modo antiguo o, más o menos lo mismo, realidad al modo contemporáneo consiste en su condición de ser una componenda (imposible en verdad, pero así real) de dos componentes incompatibles: uno la idea de la cosa, que es por su propia definición intemporal, eterna (las ideas sólo cambian cuando a su vez se hacen realidades), esto es, idéntica consigo misma, y otro aquello que se supone por debajo de las ideas de las cosas, incapaz por tanto de ideación, el lugar en que se habla, y del que por tanto no se habla si no es haciéndolo ser lo que no era, aquello adonde apuntan *esto, aquello, aquí* o *yo,* mientras ni aquello ni esto ni aquí ni yo tenemos nombre ni podemos menos de ser continuamente infieles a nosotros mismos, inasibles, impermanentes, tan inestables como el curso del lenguaje mismo en que esos índices suenan y desaparecen. Siendo pués la realidad o *phýsis* la componenda de lo uno con lo otro, necesariamente falsa, e.e. ver-

daderamente imposible, lo que hace razón en esta fórmula no es más que poner en evidencia, por separación de ambos componentes y su sucesiva coordinación, lo ilógico de la componenda, cuyo descubrimiento es justamente función de la lógica, voz de la razón.

Alguna perplejidad puede producir la segunda coordinación de la fórmula, "estamos y no estamos", que sólo en la cita de Heraclito Homérico aparece, sobre todo porque el D. sin prep. *potamoîsi toîsin autoîsin* no parece el régimen propio para este *eîmen* 'estamos'; aunque la verdad es que tampoco es el propio para el *embaínomen* 'entramos'; pero colocado como está ese D. en miembro temático de frase bimembre, no directamente Compl. de los Verbos, no encuentro inadmisible la construcción, en el sentido de algo como "Respecto a unos mismos ríos, (a ellos) entramos y no entramos, (en ellos) estamos y no estamos"; y lo cierto es que la doble ejemplificación, con un Verbo de movimiento y otro de estancia, resulta a más no poder oportuna para la fórmula: pues bien conviene que la no identidad y la identidad del río se pongan a prueba bajo esos dos modos: que no es el mismo, y lo es al par, el río al que (dos veces, por ejemplo) bajamos o entramos; y que no es el mismo, y a la par lo es, éste en el que (durante un rato) estamos metidos. Y no es, ciertamente, posible, para el griego de Heraclito, pensar que el *eîmén te kaì ouk eîmen* tenga el sentido de "somos y no somos", ya que este uso absoluto de la Cópula, como si fuese un verdadero Verbo y tuviese su correspondiente semantema o significado, es cosa que sólo se desarrolla en el dialecto filosófico (y se inicia precisamente con la hazaña lingüística de la diosa de Parménides), y no puede por tanto aparecer en un discurso prefilosófico como es el de *lógos* en Heraclito; pero, sin embargo, bien claro está que en la formulación se implica también que aquello que directamente se dice de los ríos se deba entender igualmente de cada uno de nosotros, que al mismo tiempo que no idéntico, al venir varias veces al río o al estar en él metido un rato, al mismo tiempo es idéntico consigo mismo. En suma, lo primero y principal de la formulación es que en ella se diga, y se oiga, lo uno y lo otro juntamente, que no es el mismo y que es el mismo, y que así, por medio ciertamente de la coordinación, la contradicción de lo uno con lo otro se formule.

64

6 D-K

ΝΈΟΣ ἘΦ' ἩΜΈΡΗΙ ἭΛΙΟΣ ⟨ἈΕΊ ΤΕ ὩΝΤΌΣ⟩.

Ⓕ Procl. *in Tim.* III 311, 42 D. : ... διὰ δὴ τοῦτο καὶ τὸν ἥλιον νέον θεὸν εἰώθασι καλεῖν (καὶ «νέος ἐφ' ἡμέρῃ ἥλιός» φησιν Ἡράκλειτος), ὡς Διονυσιακῆς μετέχοντα δυνάμεως.

Plot. *Enn.* II 1, 2 : πῶς γὰρ ἄν, φησι ⟨*scil.* ὁ Πλάτων τὰ οὐράνια⟩ σώματα ἔχοντα καὶ ὁρώμενα τὸ ἀπαραλλάκτως ἕξει καὶ τὸ ἀεὶ ὡσαύτως; συγχωρῶν καὶ ἐπὶ τούτων δηλονότι τῷ Ἡρακλείτῳ, ὃς ἔφη ἀεὶ καὶ τὸν ἥλιον γίγνεσθαι· Ἀριστοτέλει μὲν γὰρ οὐδὲν ἂν πρᾶγμα εἴη. *Cfr.* Philoponus *de Aet. mundi* XVII 15.

Arstt. *Meteor.* β 2, 3544 b : ... δι' ἧς ⟨*scil.* τῆς φλογὸς⟩ τὸ εἰκὸς λαβόντες οὕτω καὶ περὶ τοῦ ἡλίου ὑπέλαβον. τὸ δ' οὐκ ἔστιν ὅμοιον· ἡ μὲν γὰρ φλὸξ διὰ συνεχοῦς ὑγροῦ καὶ ξηροῦ μεταβαλλόντων γίγνεται, καὶ οὐ τρέφεται (οὐ γὰρ ἡ αὐτὴ οὖσα διαμένει οὐδένα χρὸνον, ὡς εἰπεῖν), περὶ δὲ τὸν ἥλιον ἀδύνατον τοῦτο συμβαίνειν, ἐπεὶ τρεφομένου γε τὸν αὐτὸν τρόπον, ὥσπερ ἐκεῖνοί φασι, δῆλον ὅτι καὶ ὁ ἥλιος οὐ μόνον, καθάπερ Ἡράκλειτός φησι, νέος ἐφ' ἡμέρῃ ἐστίν, ἀλλ' ἀεὶ νέος συνεχῶς.

Alex. Aphr. *in Meteor. ad locum* : περὶ δὲ τὸν ἥλιον οὐδὲν τοιοῦτον γίγνεται, ἐπεί, εἴ γε ἐτρέφετο ὁ ἥλιος οὕτως ὡς καὶ τὸ πῦρ, καθά φασιν, οὐ μόνον, ὡς Ἡράκλειτός φησι, νέος ὢν ἐφ' ἡμέρῃ ἂν ἦν, καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἄλλος ἐξαπτόμενος, τοῦ πρώτου ἐν τῇ δύσει σβεννυμένου, ἀλλ' ἀεί τε καὶ συνεχῶς νέος τε καὶ ἄλλοτε ἄλλος ἐγίγνετο, ὥσπερ καὶ αἱ φλόγες, ἐν τῷ γίγνεσθαι τὸ εἶναι ἔχων.

Olympiod. *in Meteor, ad loc.* : ὑπερβησόμεθα δὲ τὴν Ἡρακλείτου παραδοξολογίαν· οὐκέτι γὰρ νέος ἐφ' ἡμέρῃ γενήσεται ὁ ἥλιος, διὰ τὸν Ἡράκλειτον, ἀλλὰ νέος καθ' ἕκαστον νῦν. ἔλεγε γὰρ ὁ Ἡράκλειτος ὅτι πῦρ ὑπάρχον ὁ ἥλιος, ὅταν μὲν ἐν ταῖς ἀνατολαῖς ὑπάρχῃ, ἀνάπτεται διὰ τὴν ἐκεῖσε θερμότητα, ὅταν δὲ ἐν ταῖς δυσμοῖς ἔλθῃ, σβέννυται διὰ τήν ἐκεῖσε ψύξιν.

Plat. *Respubl.* VI 498 a : πρὸς δὲ τὸ γῆρας ἐκτὸς δή τινων ὀλίγων ἀποσβέννυνται πολὺ μᾶλλον τοῦ Ἡρακλειτείου ἡλίου, ὅσον αὖθις οὐκ ἐξάπτονται.

Schol. Plat. ad loc. : Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος φυσικὸς ὢν ἔλεγεν ὅτι ὁ ἥλιος ἐν τῇ δυτικῇ θαλάσσῃ ἐλθὼν καὶ καταδὺς ἐν αὐτῇ σβέννυται, εἶτα διελθὼν τὸ ὑπὸ γῆν καὶ ἐς ἀνατολὴν φθάσας ἐξάπτεται πάλιν, καὶ τοῦτο αἰεὶ γίγνεται.

Olympiod. *in Phaedonem* 237, 7 : ποῦ ὁρᾶται τὰ ἄστρα καὶ ποῖα ὁρᾶται; διὰ δὲ τοῦτο ὁ ἡμέτερος καθηγεμὼν φλογώσεις φησὶν ἐξ ἐκείνων ἐν τῷ αἰθέρι γίγνεσθαι καὶ ταύτας ὁρᾶσθαι, καὶ μήποτέ, φησι, τοῦτό ἐστιν ὅπερ ὁ Ἡράκλειτος λέγει, ἁπτόμενος μέτρα καὶ σβεννύμενος μέτρα ⟨n.° 81⟩; οὐ γὰρ δήπου αὐτὸς ὁ ἥλιος, ἀλλ' ὁ πρὸς ἡμᾶς ἥλιος.

Ⓥ νέος ... ἥλιος Procl. : ὁ ἥλιος /.../ νέος ... ἐστίν Arstt., *edd.* ⟨ἀεί τε ὡυτός⟩ *e parte altera sententiae non laudata uestigia subaudire licet in illo* ἀεὶ καὶ τὸν ἥλ. γίγν. *Plotini necnon in ipso* ἀεὶ *Aristotelis (cfr. scholium in Plat. Remp.).*

Ad Plotini textum: ἔχοντα : ὄντα Philop. τὸ ἀπ. Philop. : *om.* Plot.

Ⓣ NUEVO A CADA DÍA EL SOL ⟨y siempre el mismo⟩.

Ⓒ También la transmisión de esto que era sin duda otro ejemplo de la coincidencia y contradicción entre 'el mismo' y 'diferente', y que ordeno así tras el de los ríos, es ilustrativa de los modos de alteración y asimilación de la lógica heraclitana, entendida como *physiología* o pre-ciencia, entre los filósofos. Como se ve, entiendo que Proclo, a quien debemos al menos otra cita literal del libro (n.° **20**), nos ha conservado bien la primera parte de la frase en su comentario al Timeo: "... por eso, en fin, también al sol acostumbran a llamarlo dios nuevo (y 'nuevo a cada día el sol' dice Heraclito), como participante de la fuerza dionisíaca"; de la cual también hace cita Aristóteles, con ligera alteración y adaptación a su propio texto, en el libro II de sus *Meteorologica:* "... por la cual ⟨e.e. la llama, *phlóx*⟩ habiendo sacado la semejanza, así también acerca del sol se figuraron. Pero la cosa no es igual: pues la llama se produce por el continuo intercambio entre húmedo y seco, s e p r o d u c e y no s e a l i m e n t a (pues no permanece siendo la misma tiempo ninguno, por así decir), pero con el sol es imposible que suceda eso, ya que, alimentándose, por cierto, del mismo modo, según dicen aquéllos, claro está que también el sol no sólo, tal como Heraclito dice, es a cada día nuevo, sino siempre nuevo continuamente"; y fielmente los aristotélicos comentadores del pasaje glosan y celebran la agudeza del maestro (como si se cambiara en algo interesante la cuestión con decir 'a cada momento' en vez de 'a cada día'), sin que quepa sospechar que se hubieran vuelto ellos a consultar el libro de Heraclito, pero añadiendo en cambio (sobre lo que vuelvo más abajo) un desarrollo sobre cómo el sol se renueva cada día en la supuesta fisiología heraclitana: así Alejandro de Afrodisias (s. II-III *post*): "... pero con el sol nada semejante sucede, puesto que, si se criara el sol también tal como el fuego, según dicen, no sólo, según dice Heraclito, había de estar siendo nuevo a cada día, cada día encendiéndose otro, apagado el anterior en la puesta, sino que siempre y continuamente vendría a hacerse nuevo y cada vez otro, tal también como las llamas tienen en su devenir su ser"; y así Olimpiodoro (s. V-VI *post*): "... y sobrepasaremos la paradoja de Heraclito: pues no ya resultará nuevo a cada día el sol según Heraclito, sino nuevo a cada ahora. Pues decía Heraclito que, siendo fuego el sol, cuando se encuentra en el oriente, se vuelve a encender gracias al calor de allí, y cuando anda en el poniente, se apaga por el frío que allí hace"; apenas hace falta detenerse en la debilidad de los estudiosos modernos que conceden autoridad a la atribución de tales fantasías fisiológicas a Heraclito. Más grave es que el propio Platón en un pasaje de la *República* muestra que él también creía recordar que en Heraclito el

sol se encendía y se apagaba: "... pero a la vejez, fuera, en fin, de algunos muy contados, se apagan mucho más que el sol heraclitano, en cuanto que no se encienden otra vez" (y un escolio anónimo al pasaje lo redondea: "Heraclito el efesio, que era un científico ⟨*physikós*⟩, decía que el sol andando por la mar de poniente y hundiéndose en ella se apaga, y luego, tras recorrer la vía de bajo tierra y adelantarse al naciente, vuelve a encenderse, y eso sucede siempre"), pero que eso debía de ser en Platón o en la tradición heraclitana que recoge fruto de una confusión entre un recuerdo de este pasaje del libro y otro del n.° **81**, donde no se habla del sol, sino del fuego, nos lo confirma otro texto de Olimpiodoro en su comentario al *Fedón*, donde igualmente nos ofrece algo de este fragmento sobre el fuego encendiéndose y apagándose confundido con el sol: "¿Dónde se ven los astros y cómo son los que se ven? Y por eso nuestro maestro ⟨Platón⟩ dice que igniciones llameantes se producen de ellos en el éter y que ésas son lo que se ve, y por ventura, se pregunta, es eso justamente lo que Heraclito dice, 'encendiéndose medidas y apagándose medidas': pues, en fin, no es desde luego el sol mismo, sino el sol respecto a nosotros". De modo que no hay motivo para pensar que en este punto del libro se decía otra cosa sino que el sol es cada día nuevo.

Pero, siendo esto, como propongo, un ejemplo más de la lógica de coincidencia entre 'el mismo' y 'otro', tenía que formularse con su otra mitad, que nuestros citadores en cambio no conservan, y que he tenido que reconstruir, según el modelo de la fórmula de los ríos (v. n.° **63**); únicamente en el pasaje de Plotino podría rastrearse algún vestigio de una lectura en que resonara el 'siempre' de esa otra mitad de la fórmula: "Pues ¿cómo —dice ⟨e.e. Platón— los seres celestes⟩, teniendo cuerpos y siendo visibles, van a mantenerse inmutablemente siempre igual?, conviniendo también en tales pensamientos evidentemente con Heraclito, el cual dijo que siempre también el sol se estaba produciendo; pues, lo que es para Aristóteles, no ha de haber en ello dificultad alguna"; si es que el 'estarse produciendo *(gígnesthai)* siempre' puede tomarse como una conflación en la memoria de Plotino (tampoco inmune al 'siempre de continuo' de la interpretación aristotélica) entre el 'ser nuevo cada vez' y 'ser siempre el mismo'. Pero se vea ahí o no se vea algún rastro del texto original, ello es que la fórmula de razón no podía tener otra sintaxis ni sentido que la coordinación inmediata de los dos predicados contradictorios, 'nuevo cada vez', que implica, por cierto, un tiempo compuesto de veces o momentos sucesivos, y 'el mismo siempre', que implica la otra ideación del tiempo, como un *aión* o eternidad todo él simultáneo consigo mismo. Así como se explica debidamente que la necesidad de eliminar la contradicción (y de hacer, de paso, compatibles las dos ideaciones del tiempo, como es oficio de toda ciencia) haya promovido en nuestra tradición no sólo la eliminación de una de las mitades de la fórmula (al modo que en el n.° **63** hemos visto cómo, salvo por una cita, la fórmula de los ríos había quedado reducida a la mitad de 'no entramos en los mismos' y a la trivialidad del *pánta rheî*), sino además el desarrollo de una *physiología* heraclitana sobre el encendimiento y apagamiento diario del astro rey: pues es sobre la reducción de cualquier pensamiento lógico a doctrina precientífica como la ciencia o filosofía ha de fundar sus propias ideas como progreso del saber y anulación del pensamiento.

88 D-K

65

ΤΑΥ̓ΤῸ ⟨ΤΑΥ̓ΤΩ͂Ι⟩ Τ᾽ ἜΝΙ ΖΩ͂Ν ΚΑῚ ΤΕΘΝΗΚΌΣ, ΚΑῚ ΤῸ ἘΓΡΗΓΟΡῸΣ ΚΑῚ ΤῸ ΚΑΘΕΥ͂ΔΟΝ, ΚΑῚ ΝΈΟΝ ΚΑῚ ΓΗΡΑΙΌΝ· ΤΆΔΕ ΓᾺΡ ΜΕΤΑΠΕΣΌΝΤΑ ἘΚΕΙ͂ΝΆ ἘΣΤΙ, ΚἈΚΕΙ͂ΝΑ ΠΆΛΙΝ ΜΕΤΑΠΕΣΌΝΤΑ ΤΑΥ͂ΤΑ.

Ⓕ Plut. *Consol. Apoll.* 10, 106 e : πότε γὰρ ἐν ἡμῖν αὐτοῖς οὐκ ἔστιν ὁ θάνατος; καί, ᾗ φησιν Ἡράκλειτος, «ταὐτὸ .... ταῦτα». ὡς γὰρ ἐκ τοῦ αὐτοῦ πηλοῦ δύναταί τις πλάττων ζῷα συγχεῖν καὶ πάλιν πλάττειν καὶ συγχεῖν καὶ τοῦθ᾽ ἓν παρ᾽ ἓν ποιεῖν ἀδιαλήπτως, οὕτω καὶ ἡ φύσις .... καὶ ὁ τῆς γενέσεως ποταμὸς οὗτος ἐνδελεχῶς ῥέων οὔποτε στήσεται .... καὶ μήποτε τοῦδ᾽ εἰκὼν ᾖ ὁ περὶ ἡμᾶς ἀήρ, ἓν παρ᾽ ἓν ἡμέραν καὶ νύκτα ποιῶν, ἐπαγωγὸς ζωῆς τε καὶ θανάτου καὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως.
Sext. *Pyrr. hyp.*III 230 : ὁ δὲ Ἡράκλειτός φησιν ὅτι καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ ἀποθανεῖν καὶ ἐν τῷ ζῆν ἡμᾶς ἐστι καὶ ἐν τῷ τεθνάναι κτλ. (*uideas ad* n.° 113).

Cfr. Eur. (*Polyidus* ?) *apud* Plat. *Gorg.* 492 e : τίς δ᾽ οἶδεν εἰ τὸ ζῆν μέν ἐστι κατθανεῖν, τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν; *Et* Id. *Phrixus apud* Stob. *Flor.* 120, 18 : τίς δ᾽ οἶδεν εἰ ζῆν τοῦθ᾽ ὃ κέκληται θανεῖν, τὸ ζῆν δὲ θνήσκειν ἐστί; *cum Aristophanis paroedia Ran.* 1477 : τίς δ᾽ οἶδεν εἰ τὸ ζῆν μέν ἐστι κατθανεῖν, τὸ πνεῖν δὲ δειπνεῖν, τὸ δὲ καθεύδειν κῴδιον; *et ib.* 1082 : φάσκουσας οὐ ζῆν τὸ ζῆν.
Etiam Plut. *De E* 18, 392 c : ... φθείρεται μὲν γὰρ ὁ ἀκμάζων γενομένου γέροντος, ἐφθάρη δ᾽ ὁ νέος εἰς τὸν ἀκμάζοντα, καὶ ὁ παῖς εἰς τὸν νέον, εἰς δὲ τὸν παῖδα τὸ νήπιον· ὅ τ᾽ ἐχθὲς εἰς τὸν σήμερον τέθνηκεν, ὁ δὲ σήμερον εἰς τὸν αὔριον ἀποθνήσκει· μένει δὲ οὐδεὶς οὐδ᾽ ἔστιν εἷς, ἀλλὰ γιγνόμεθα πολλοί·
Et Meliss. fr. 8 D-K *ad* n.° 68 *descriptum.*

Ⓥ ταὐτὸ ταὐτῷ τ᾽ ἔνι *scribo* (ἔνι *quidem pro* ἐν *per anastrophen legens; cfr. ad Parmenidis v. 73 ed. nostrae*) : ταὐτό τ᾽ ἔνι Φ Π, Kirk, Marcovich : ταὐτό γ᾽ ἔνι O : ταὐτῷ τ᾽ ἔνι Bernays : ταὐτὸ *post Wilamowitzium* D-K, *Plutarchi edd.* : ⟨ἓν⟩ ταὐτό τ᾽ ἔνι A. Maddalena. *Post* τεθνηκός *fort. e Sexti textu sententia restituenda qualis haec* : ἐν τῷ ζῆν γὰρ τεθνήκαμεν, ἐν τῷ δὲ τεθνάναι ζῶμεν
τὸ *ante* ἐγρ. *post Reiskium secl. edd.* τὸ *ante* καθ. *habet* O : *om.* Φ Π B
τάδε...ταῦτα *Plutarcho dabant* Schleiermacher, Wilamowitz, Paton.

In Plutarchi textum: γὰϱ *om. codd. pler., edd.* γενομἔνου X[3] g, Eus. : γιν. *rell.*
τ' ἐχθὲς : τεχθεὶς Γ : δὲ χθἔς Eus.

Ⓣ LO MISMO Y EN LO MISMO VIVIENTE Y MUERTO, Y TAMBIÉN LO DESPIERTO Y LO DURMIENTE, Y TAMBIÉN JOVEN Y VIEJO. Pues esto, convertido, es aquello, y aquello a su vez, convertido, es eso.

© Trasmitido solamente por una cita de Plutarco, y acaso lo bastante cercano en su formulación a la del n.º **67** para que a alguien pueda parecerle sospechoso de ser una derivación alterada suya, lo mantengo sin embargo como fragmento legítimo, en atención a su sintaxis de coordinación de parejas de contrarios, a que presenta una declaración explícita sobre la noción de 'lo mismo' que puede bien ser de razón en este trance en que lo sitúo, y también al extraño *t'éni,* que los editores han solido suprimir por inexplicable, y que precisamente por ello he tratado de entender como propio del texto heraclitano. Así lo introduce (y vagamente glosa) Plutarco en su *Consolación a Apolonio:* "Pues ¿cuándo no está la muerte en nosotros mismos?; y, según lo que Heraclito dice, 'lo mismo ... es eso'; pues, así como del mismo barro puede uno, modelando figuras, embrollarlas luego, y otra vez modelarlas y embrollarlas y seguir haciéndolo, lo uno tras lo otro, incesantemente, así también natura... y el río ese de la generación nunca se parará de fluir continuamente... Y acaso sea imagen de esto el aire que nos rodea, que va haciendo lo uno tras lo otro día y noche, aportador de vida y muerte y de sueño y vela"; donde, como se ve, se aleja el citador, según lo ordinario (v. a n.º **63**), de la formulación lógica de la identidad de contradicción, para perderse en la mera doctrina del fluir perpetuo (pues siempre se les antoja a los hombres menos duro reconocer la muerte que descubrir la vanidad de la diferencia entre muerte y vida), como pasa también en el otro pasaje de Plutarco, en su *De la E de Delfos,* en que suelen los estudiosos hallar un eco de esto: "... pues perece el hombre maduro al surgir el viejo, y pereció el joven en el hombre maduro, y el muchacho en el joven, y en el muchacho el infante; y el ayer en el hoy está muerto, y el hoy al mañana va muriendo; y nadie queda ni es uno, sino que venimos a ser muchos». Algo más fiel a la sentencia heraclitana parece resonar en los versos de Eurípides que Platón cita en el *Gorgias,* "Pero ¿quién sabe si el vivir no es morir / y es el morir vivir?", probablemente de la tragedia perdida sobre el vidente *Polüido,* resonancia que también nos llega en otros del *Frixo* del mismo Eurípides que conserva Estobeo en su *Antología:* "Y ¿quién sabe si es vivir eso que llamáis morir, y el vivir es ir muriendo?"; y, venido sin duda de lejana ascendencia heraclitana, ello se había hecho tópico euripideo tan notorio, que podía Aristófanes en las *Ranas* parodiarlo con aquello de "Pero ¿quién sabe si el vivir no es morir, / y el respirar cenar, y el dormir lana en vellón?", donde se revela bien, por cierto, el temor de la confusión generalizada de todas las diferencias semánticas convencionales, que

se siente amenazar tras la formulación de la identidad de los contrarios; por su parte, Platón en el *Gorgias* hace a su Sócrates, tras la cita de esos versos, alejarse en referencias a un cierto *sophós* a quien habría oído sostener que los vivos estamos muertos y aquello de que el cuerpo *(sôma)* es un sepulcro *(sêma),* que algunos por tanto habían desatinadamente atribuido a Heraclito, el cual por cierto ni siquiera en el mal entendimiento de Platón para con él podía ser modelo de tal *sophós* o sabio. Pero lo que sí me parece que atañe de veras a la formulación de esa primera pareja del fragmento es lo que Sexto Empírico recuerda en los *Esbozos pirrónicos:* "Y Heraclito dice que tanto el vivir como el morir están tanto en el vivir nosotros como en el estar muertos" (para la continuación v. a n.º **113**), lo cual, con las locuciones "en el vivir" y "en el estar muertos", hasta tal punto encuentro que corresponde al misterioso *t'éni,* que completo como *tautôi t'éni* 'y en lo mismo' (v. en Ⓥ y más abajo), y que lo explica, que me siento tentado (como en Ⓥ se propone) a restituir en el texto de Heraclito una especie de frase parentética, fundada en la de Sexto, de modo que el fr. comenzara así: "Lo mismo y en lo mismo viviente y muerto (pues en el vivir estamos muertos, y en el estar muertos vivimos), y también ...". En fin, otras resonancias del fr. pueden también sentirse en el texto de Meliso sobre la imposibilidad de que haya múltiples, ya que entonces cada uno tendría que ser como el ser mismo, único, que más a propósito cito y traduzco en Ⓒ al n.º **68**.

También presenta problema la segunda parte del fragmento ("Pues esto ... es eso"), que Wilamowitz separaba y atribuía ya a Plutarco, y que ciertamente, como explicación introducida por *gắr,* no es muy propio de la sintaxis de razonamiento heraclitana, y corre además peligro de trivializar un tanto, con esa explicación dinámica o por conversión, la desnuda enunciación de la identidad en la diferencia; pero, por otro lado, hemos de ver en los n.os que siguen que una formulación de procesos y conversiones de lo uno en lo otro se daba innegablemente en el libro de Heraclito, como u n o d e los modos de manifestación de la lógica de identidad en la contradicción, y en fin, el juego con los mostrativos (al menos el de *táde* y *ekeîna,* 'esto' y 'aquello') también en el n.º **67** vuelve a aparecernos.

Después de las formulaciones de los n.os **63** y **64**, en que de una cosa se predicaba juntamente que es la misma y que no lo es, un juego muy distinto es el que aquí razón practica, al declarar de dos cosas contrarias que son la misma, y tan gran distinción de formulaciones me obliga a suponer entre éste y los frs. anteriores cierto trecho de discurso lógico perdido, que acaso hiciera menos dura tal transposición de términos y cambio, como si dijéramos, de la actitud de razón ante la relación entre los nombres de los hechos y el pronombre de identidad 'lo mismo', sin que por ello deje de reconocerse la lógica profunda que juega a su vez en ese salto. En todo caso, dado que leamos el comienzo del texto tal como lo propongo, no podemos descuidar la insistencia en la declaración de identidad que ahí se implica: "lo mismo y en lo mismo" (v. más arriba sobre su posible desarrollo, fundado en la cita de Sexto); lo cual pienso que debe entenderse en el sentido de que no sólo 'vivo' y 'muerto', por ejemplo, son lo mismo (en cuanto precisamente que el uno es la negación, e.e. la definición, del otro), sino que ello es además verdad para un mismo Sujeto o Tema de predicación, llamémoslo *A,* de modo que es lo mismo decir "*A* vive" que decir "*A* está muerto", ya que cada una de ambas pre-

dicaciones sólo será verdad de *A* (es decir, tautológica con *A*) en cuanto que la otra también lo sea: puesto que, siendo 'vivo' 'muerto' y 'muerto' 'vivo', sólo podrá *A* ser lo uno al ser lo otro, sólo vivir en cuanto que esté muerto, sólo estar muerto en cuanto que esté viviendo, y de ese modo ser verdaderas (tautológicas con *A*) las dos predicaciones juntamente. Pues nótese que la manera en que los seis términos de las tres parejas aparecen en la fórmula, en neutro de singular, favorece tal interpretación, en que se citan propiamente como nombre de Predicados (también tiene que ver con ello la presencia del Artículo en la segunda pareja, que conservo a costa de la simetría, como elemento justamente citador de un Predicado: "lo de 'está despierto' y lo de 'está durmiendo'").

Bien se siente que se da con esto un progreso de razón, al menos en la explicitud o uso descubierto del Pron. 'lo mismo', desde la simple formulación de las *synalláxies* de contrarios, pasando por la *synállaxis* misma de 'lo mismo / no lo mismo' (n.os **63** y **64**), hasta esta formulación de la identidad en las parejas de Predicados contradictorios; no quita que a continuación se moleste razón en explicar (n.º **67**) cómo es que lo uno sea lo otro, y luego en desarrollar enunciaciones de la *génesis* o *phýsis* de las cosas como aparición de la ley lógica.

En fin, en cuanto a los tres ejemplos de pareja aquí tomados, es la de 'vivo / muerto' la que los n.os **66** y **67** desarrollan; para la de 'despierto / durmiente', debe recordarse lo que en los n.os **5** y **6** se había dicho de cómo, oponiéndose los durmientes a los despiertos (por lo de que cada uno se retira a su mundo propio), también los durmientes colaboran en la constitución del mundo.

66

Sub 62 D-K

ἄνθρωποι θεοί, θεοὶ ἄνθρω-
ποι· λόγος γάρ ὡυτός.

Ⓕ Clem. *Paedag.* III 2, 1 : ὁ δὲ ἄνθρωπος ἐκεῖνος, ᾧ σύνοικος ὁ λόγος, οὐ ποικίλλεται, οὐ πλάττεται, μορφὴν ἔχει τὴν τοῦ λόγου, ἐξομοιοῦται τῷ θεῷ, καλός ἐστιν, οὐ καλλωπίζεται· κάλλος ἐστὶ τὸ ἀληθινόν· καὶ γὰρ ὁ θεός ἐστι· θεὸς δὲ ἐκεῖνος ὁ ἄνθρωπος γίγνεται, ὅτι βούλεται ὁ θεός. ὀρθῶς ἄρα εἶπεν Ἡράκλειτος «ἄνθρωποι .... ὡυτός». μυστήριον ἐμφανές· θεὸς ἐν ἀνθρώπῳ καὶ ὁ

ἄνθρωπος θεός, καὶ τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς ὁ μεσίτης ἐκτελεῖ· μεσίτης γὰρ ὁ λόγος ὁ κοινὸς ἀμφοῖν.

Ⓣ LOS HOMBRES DIOSES, LOS DIOSES HOMBRES: PUES RAZÓN, LA MISMA.

Ⓒ No reconocido como fr. aparte por los editores, que parecen creer que se trata de una versión libre del siguiente (y hay ciertamente algunas citaciones antiguas, que en las Ⓕ del n.º **67** se verán, donde se ha confundido seguramente el recuerdo de ambos), lo estimo sin embargo claramente distinto (más bien incluso, una vez así reconocido, de lo que me quedan algunas dudas es de si es tan seguro que deba ordenarse en esta conexión, entre el n.º **65** y el **67**, y no en otro lugar), y desde luego la presencia de la forma jónica *hōutós* 'el mismo' en la cita de San Clemente, que tan abundantemente demuestra conocimiento directo del original y del que no recuerdo ninguna falsificación para sus fines, con además carácter dialectal y todo, de un texto literal de Heraclito, garantiza lo bastante la autenticidad. He aquí cómo introduce el santo doctor la cita, jugando, como tantas veces, con la coincidencia (nada azarosa, por supuesto) de que *lógos,* el nombre que el lenguaje se da a sí mismo, o razón se da a sí misma, en el libro de Heraclito sea el nombre que le da a la Segunda Persona de Dios, o a Dios hecho hombre, la nueva Teología de los cristianos: "Y aquel hombre, con quien el Verbo ⟨*lógos*⟩ convive, no se da de pinturas, no se amasa las carnes: tiene la forma del Verbo, se iguala a Dios; es hermoso, no se hermosea; es hermosura lo verdadero; pues también Dios lo es; y dios se hace aquel hombre, porque lo quiere Dios. Con razón, pues, dijo Heraclito: 'Los hombres ... la misma': misterio esclarecido: Dios en hombre, y el hombre Dios; y la voluntad del Padre la cumple el Mediador: pues mediador es el Verbo ⟨la razón⟩ común a ambos". Es un ejemplo eximio de cómo, usando sin infidelidad formal, con la identificación de contrarios y el recuerdo de su rasgo de 'común', las fórmulas de razón (a quien ni Dios ni el Hombre le importan para nada en cuanto seres o productos semánticos del pensamiento, sino que sólo se llama dios la razón en cuanto no es nada, sino que está haciendo, por mutua negación, todas las cosas, y no es el hombre, así nombrado, el que con ella juega, sino el que está hablando o razonando sin ser ni saberse nadie) se desarrolla una nueva Teología por personificación o sustantivación de la acción y los agentes de su lenguaje.

Aparte de ello, para el buen entendimiento de la relación entre las antítesis, "Los hombres dioses, los dioses hombres", y la proclamación explicativa "pues razón, la misma", debe recordarse que en *lógos* está muy vivo el valor de 'razón' al modo que se usa en Aritmética, como indicando la relación entre dos términos: así que lo que más directamente se dice como explicación de la doble predicación identificatoria de contrarios no es tanto que la razón o lenguaje sea el mismo para hombres que para dioses (que ciertamente lo es, ya que, por debajo de las dife-

rencias entre los varios géneros de seres que hablen o razonen, está el hecho general del lenguaje mismo, la lógica común), sino que la relación que se ejerce en la predicación “Los hombres son dioses” es la misma que se ejerce en la de “Los dioses son hombres”, es decir que es la misma la razón que rige para poner ‘hombre’ como tema y decir de él ‘dios’ que para invertir las funciones (y aquí, como índice de ello, el orden de sucesión de los términos) y poniendo ‘dios’ como tema, decir de ello que es hombre.

Pero acaso lo más palpitante que esta fórmula nos ofrece está en que presenta el más nítido caso de razón contradiciéndose a sí misma: pues se da la coincidencia de que, entre los fragmentos del libro conservados, tenemos frente a éste aquél (n.° **45**) en que se nos decía que guerra, la ley de contradicción misma, ha hecho entre otras cosas ser a unos dioses y a otros hombres, esto es, que ha impuesto la distinción semántica y el establecimiento de términos que se niegan el uno al otro; aquí razón aparece deshaciendo esa operación y proclamando que ésa misma era una distinción vana. Y es así que tan verdadero es que razón obliga a que ‘hombre’ sea lo contrario que ‘dios’ y ‘dios’ lo contrario que ‘hombre’ como es verdadero que razón proclama que ‘hombre’ es dios y que ‘dios’ es hombre; pues en la mutua negación de los términos está a la vez la identificación del uno con el otro y del otro con el uno. Así es como razón, que es ley de contradicción, no puede aparecer concorde consigo sino contradiciéndose consigo misma.

67

62 D-K

ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες.

Ⓕ Hippol. *Ref.* IX 10 (*post* n.° 53) : λέγει δὲ ὁμολογουμένως τὸ ἀθάνατον εἶναι θνητὸν καὶ τὸ θηντόν ἀθάνατον διὰ τούτων λέγων· «ἀθάνατοι .... τεθνεῶτες» (*sequitur* n.° 132).
Heracl. *Quaest. Hom.* 24 : ὁ γοῦν σκοτεινὸς Ἡράκλειτος ἀσαφῆ καὶ διὰ

συμβόλων εἰκάζεσθαι δυνάμενα θεολογεῖ τὰ φυσικά, δι' ὧν φησι «θεοὶ θνητοί, ἄνθρωποι ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, θνήσκοντες τὴν ἐκείνων ζωήν» (*sequitur* n.° 63).
Maxim. Tyr. IV 4 h : σκόπει καὶ τὸν Ἡράκλειτον· «θεοὶ θνητοί, ἄνθρωποι ἀθάνατοι». *Et* Id. XLI 4 : καὶ αὖθις αὖ ⟨*scil.* ὁρᾷς⟩ ζῶντας μὲν τὸν ἐκείνων βίον, ἀποθνήσκοντας δὲ τὴν ἐκείνων ζωήν. ζῇ πῦρ τὸν γῆς θάνατον κτλ. (n.° 77).
Philo *Legum alleg.* I 108 : εὖ καὶ ὁ Ἡράκλειτος, κατὰ τοῦτο Μωυσέως ἀκολουθήσας τῷ δόγματι· φησὶ γὰρ «ζῶμεν τὸν ἐκείνων θάνατον, τεθνήκαμεν δὲ τὸν ἐκείνων βίον», ὡς νῦν μέν, ὅτε ζῶμεν, τεθνηκυίας τῆς ψυχῆς καί ὡς ἂν ἐν σήματι τῷ σώματι ἐντετυμβευμένης, εἰ δὲ ἀποθάνοιμεν, τῆς ψυχῆς ζώσης τὸν ἴδιον βίον καὶ ἀπηλλαγμένης κακοῦ καὶ νεκροῦ συνδέτου τοῦ σώματος.
Hierocl. *in Aur. carm.* 24 : ἔνθεν καὶ λέγεται ὀρθῶς ὑπὸ Ἡρακλείτου ὅτι ζῶμεν τὸν ἐκείνων θάνατον, τεθνήκαμεν δὲ τὸν ἐκείνων βίον.
Lucian. *Vitar. auct.* 14 : τί δὲ οἱ ἄνθρωποι; :: θεοὶ θνητοί. :: τί δὲ οἱ θεοί; :: ἄνθρωποι ἀθάνατοι.

Et exinde resonat Hermes *apud* Stob. *Ecl.* I 39 : διὸ τολμητέον εἰπεῖν τὸν μὲν ἄνθρωπον ἐπίγειον εἶναι θνητὸν θεόν, τὸν δὲ οὐράνιον θεὸν ἀθάνατον ἄνθρωπον. *Et Poimandres* 12 : ὁ ἀγαθὸς δαίμων τοὺς μὲν θεοὺς εἶπεν ἀθανάτους ἀνθρώπους, τοὺς δὲ ἀνθρώπους θεοὺς θνητούς.

Ⓥ θεοὶ θνητοί, ἄνθρωποι ἀθάνατοι Heracl. Hom., Max. *(et altera quidem constructione* Lucian.*)* ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον Hippol., Heracl. Hom. : ζῶντας μὲν τὸν ἐκείνων βίον Max. : ζῶμεν τὸν ἐκείνων θάνατον Philo, Hierocl. τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες Hippol : θνήσκοντες τὴν ἐκείνων ζωήν Heracl. Hom. : ἀποθνήσκοντες δὲ τήν ἐκείνων ζωήν Max. : τεθνήκαμεν δὲ τὸν ἐκείνων βίον Philo, Hierocl. *An duplicata formula restituenda, qualis ad exemplum* ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, θνήσκοντες τὴν ἐκείνων ζόην, γεγονότες μὲν τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δ' ἐκείνων βίον τεθνεῶτες, *unde per haplographiam Hippolyti redactio exstiterit?*

Ⓣ LOS INMORTALES MORTALES, LOS MORTALES INMORTALES, VIVIENDO ⟨ÉSTOS⟩ LA MUERTE DE AQUÉLLOS, Y DE LA VIDA DE AQUÉLLOS ESTANDO ⟨ÉSTOS⟩ MUERTOS.

Ⓒ Este paso del libro, que, como se ve por los testimonios, se había hecho bastante vulgar y desfigurado en el repertorio de sentencias de los cultos del Imperio de varia persuación, se nos transmite, al parecer, en su forma original por San Hipólito, que, a continuación del n.° **53**, lo introduce así: "Y razona concordemente que lo inmortal es mortal y lo mortal inmortal, según tales palabras razonándolo:

'Los inmortales ... muertos'". En otros de los citadores, Heraclito el Homérico y Máximo de Tiro, el orador de fines de II *post,* se leen como sujetos 'dioses' en vez de 'inmortales', 'hombres' en vez de 'mortales', lo cual viene seguramente de que se había divulgado, a partir de este paso, una fórmula de definición "Los hombres, dioses mortales; los dioses, hombres inmortales", de que da testimonio Luciano, así como los pasajes del Hermes y del Poimandres que en Ⓕ se citan, y que no es de creer que estuviera en el original; ello es que la cita se hace en Heraclito Homérico de este modo: "Así, Heraclito el Tenebroso, en cuestiones poco claras y que pueden por símbolos representarse, hace teología de los hechos físicos, por aquello en que dice 'Los dioses, mortales, los hombres, inmortales, viviendo la muerte de aquéllos, muriendo la vida de aquéllos'" (tras lo cual añade el n.º **63**); y parecidamente Máximo, que en un lugar de su discurso 4.º ha dicho "Mira también a Heraclito: 'Los dioses, mortales, los hombres, inmortales'", en el 41.º vuelve a acordarse del texto, para decir: "Y a su vez de nuevo ⟨los ves⟩ viviendo la vida ⟨seguramente un mero *lapsus linguae* o *calami*⟩ de aquéllos y muriendo el vivir de aquéllos"; con lo que enlaza lo de "Vive el fuego la muerte de la tierra, etc." (n.º 77). Por su parte, Filón da una versión algo distinta en sus *Alegorías de las leyes:* "Bien también Heraclito, avenido en eso a la opinión de Moisés: pues dice 'Vivimos la muerte de aquéllos, y estamos muertos de la vida de aquéllos', como estando ahora, cuando vivimos, muerta el alma y como en una tumba sepultada en el cuerpo ⟨sobre lo de *sôma* / *sêma cfr.* en © al n.º **65**⟩, pero, si morimos, viviendo el alma su vida propia y apartada del mal y cadáver del cuerpo ligado a ella" (pero el juego de 'nosotros' con 'almas' nos lleva al n.º **113**); que es la misma versión exactamente (acaso pués tomándolo de Filón mismo, si no ambos de un escrito más divulgado) que da Hierocles de Alejandría (s. V *post*): "de donde también dice bien Heraclito que vivimos la muerte de aquéllos, y estamos muertos de la vida de aquéllos". El caso es que tales discrepancias, y especialmente la aparición de un Part. de Pres. *thnēískontes* o *apothnēískontes* 'muriendo' (en vez de 'estando muertos', *tethneôtes*) en Heraclito Homérico y Máximo, no deja de sugerir la sospecha de si en el texto original no estarían reduplicadas las parejas, con Part. en Pres. y en Perf., de donde fácilmente se habría producido un salto por igualdad de tramos en la copia de Hipólito o sus amanuenses, de modo que, según indico en Ⓥ, podría haberse leído en el libro de Heraclito algo como lo siguiente: "... VIVIENDO LA MUERTE DE AQUÉLLOS, MURIENDO EL VIVIR DE AQUÉLLOS,, NACIDOS A LA MUERTE DE AQUÉLLOS, DE LA VIDA DE AQUÉLLOS ESTANDO MUERTOS."; no llego, sin embargo, a dar a esa sospecha tanta autoridad como para ascenderla a propuesta en el texto principal (hay, entre otros motivos, indicios de inautenticidad en la frase que Heraclito Homérico y Máximo proporcionan, como la forma *zōḗn* 'vida', que en todo caso habría que convertir en la propiamente jónica *zóēn*), y la relego como mera posibilidad al aparato crítico. En cualquier caso, con el texto tal como Hipólito lo transmite hay bastante para entender, aunque en abreviatura, el entrecruce entre los varios sentidos de la relación dialéctica.

Pues ello es que, una vez planteada la doble predicación bimembre con intercambio de Tema y Predicado, "Los inmortales, mortales,, los mortales, inmortales", apenas puede entenderse lo que sigue más que atribuyendo los Participios,

'vivientes' y 'muertos', no distribuidos, el uno a los dioses y el otro a los hombres, sino cada uno alternativamente referido a cada uno de los dos Sujetos, con lo cual el excesivamente vago *ekeínōn* 'de aquéllos' parece que debe sugerir el valor del Pron. recíproco *allḗlōn* 'los unos la de los otros', que así en Ⓣ desarrollo aproximativamente como "éstos-de aquéllos"; no hallo precedentes para tal uso de *ekeínōn,* pero pienso que puede convenir bien a las formas brevilocuentes hasta lo enigmático que razón emplea a veces en Heraclito, con la intención sin duda de que el lector mismo se vea obligado a desarrollar por su cuenta la formulación de las relaciones y se ejerza así en él una dialéctica en acción. Procediendo así nosotros, desarrollamos la cosa del siguiente modo: A)1) Los inmortales son mortales, en cuanto que lo que viven es la muerte de los mortales: 'muerte' en su purificación extrema actúa como negación (de 'vida', que en verdad no se sabe lo que es hasta que 'muerte' la niega), y por tanto en 'inmortal' se da la negación de la negación, que da la vida sin muerte, la de los dioses; A)2) Los mortales son inmortales, en cuanto que lo que viven es la muerte de los inmortales, esto es, la negación de la inmortalidad (la inmortalidad es, para los mortales, simplemente otro nombre de su muerte, y sólo se dice de ellos que viven en la medida en que rechazan la inmortalidad o muerte); B)1) los inmortales son mortales, en cuanto que mueren, es decir, niegan, o más bien están muertos (es decir, están negados) a la vida de los mortales, o sea que carecen de ese modo de vida que consiste sólo en la resistencia a la muerte y que sólo por la muerte se define; B)2) Los mortales son inmortales, en cuanto que mueren o más bien están muertos a la vida de los inmortales: pues, desde el momento que su aparente vivir es en verdad un estar muertos, al reconocerlo, es decir, negarse a su vida, alcanzan así, en su muerte, por pura negación, la vida de los inmortales.

Es un juego dialéctico a lo que razón invita, y ciertamente la formulación de este fr. no debía estar en el libro de Heraclito más que, al igual que la de los anteriores o el siguiente, a modo de ejemplo de su lógica, que descubre la identidad en la contradicción, la definición en la negación, la contradicción en la identidad. Pero esta atención principal a lo que dice la sintaxis de las fórmulas no tiene por qué borrar sin más las resonancias semánticas de los nombres o verbos que aparezcan en cada ejemplo. Y así en éste, dígase el lector a sí mismo cuánto no habrá el ejercicio de razón despertado en su corazón de alusiones a lo más palpable y anonadoramente sensible que los nombres y verbos de vida y muerte, de morir y de vivir, sugieren y que a su corazón mortal han de tocarle cada vez que sin las defensas habituales se deje oírlas. Y no son meramente acompañantes una de otra esas operaciones de la pura lógica de negación y contradicción en general y de los semantemas de este ejemplo en particular: pues aquella antítesis entre razón y corazón no es más que una de las falsificaciones necesarias para el mantenimiento de la realidad, y en verdad en cambio lo que con la fórmula de negación y contradicción la razón está haciendo es lo mismo que le están diciendo al corazón palabras como 'muerte' o 'vida'.

68

126 D-K

ΤᾺ ΨΥΧΡᾺ ΘΈΡΕΤΑΙ, ΘΕΡΜῸΝ ΨΎΧΕΤΑΙ, ὙΓΡῸΝ ΑὔΑΊΝΕΤΑΙ, ΚΑΡΦΑΛΈΟΝ ΝΟΤΊΖΕΤΑΙ.

Ⓕ Tzetzes *Schol. ad exeg. Iliad.* p. 126 Herm. : ὁ παλαιὸς γὰρ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος ἐκαλεῖτο δεινὸς διὰ τὸ τῶν λόγων αὐτοῦ σκοτεινόν· «τὰ ... νοτίζεται». Ps. Heracl. *Epist.* V 2 : οὐχ ἁλώσεται νόσῳ Ἡράκλειτος· νόσος Ἡρακλείτου ἁλώσεται γνώμῃ· καὶ ἐν τῷ παντὶ ὑγρὰ αὐαίνεται, θερμὰ ψύχεται. οἶδεν ἐμὴ σοφίη ὁδοὺς φύσεως, οἶδε καὶ νόσου παῦλαν.

Inde atque e locis uicinis uestigia discernuntur apud Meliss. fr. 8 D-K : εἰ γὰρ ἦν πολλά, τοιαῦτα χρὴ αὐτὰ εἶναι, οἷόν περ ἐγώ φημι τὸ ἓν εἶναι. εἰ γὰρ ἔστι γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀὴρ καὶ πῦρ καὶ σίδηρος καὶ χρυσός, καὶ τὸ μὲν ζῶον, τὸ δὲ τεθνηκός, καὶ μέλαν καὶ λευκὸν καὶ τἆλλα, ὅσα φασὶν οἱ ἄνθρωποι εἶναι ἀληθῆ, εἰ δὴ ταῦτα ἔστι καὶ ἡμεῖς ὀρθῶς ὁρῶμεν καὶ ἀκούομεν, εἶναι χρὴ ἕκαστον τοιοῦτον, οἷόν περ τὸ πρῶτον ἔδοξεν ἡμῖν, καὶ μὴ μεταπίπτειν μηδὲ γίγνεσθαι ἑτεροῖον, ἀλλ' αἰεὶ εἶναι ἕκαστον, οἷόν πέρ ἐστιν· νῦν δέ φαμεν ὀρθῶς ὁρᾶν καὶ ἀκούειν καὶ συνιέναι· δοκεῖ δὲ ἡμῖν τό τε θερμὸν ψυχρὸν γίγνεσθαι καὶ τὸ ψυχρὸν θερμόν, καὶ τὸ σκληρὸν μαλθακὸν καὶ τὸ μαλθακὸν σκληρόν, καὶ τὸ ζῶον ἀποθνῄσκειν καὶ ἐκ μὴ ζῶντος γίγνεσθαι, καὶ ταῦτα πάντα ἑτεροιοῦσθαι, καὶ ὅ τι ἦν τε καὶ ὃ νῦν οὐδὲν ὁμοῖον εἶναι .... ὥστε συμβαίνει μήτε ὁρᾶν μήτε τἆ ὄντα γιγνώσκειν· οὐ τοίνυν ταῦτα ἀλλήλοις ὁμολογεῖ· φαμένοις γὰρ εἶναι πολλά, καὶ ἴδια καὶ εἴδη τε καὶ ἰσχὺν ἔχοντα, πάντα ἑτεροιοῦσθαι ἡμῖν δοκεῖ καὶ μεταπίπτειν ἐκ τοῦ ἑκάστοτε ὁρωμένου κτλ.

Ⓣ LAS COSAS FRÍAS SE CALIENTAN, LO CALIENTE SE ENFRÍA, LO HÚMEDO SE SECA, LO ÁRIDO SE MOJA.

Ⓒ Este precioso paso sólo nos ha llegado por un escolio de Cheches el bizantino (que seguramente lo copiaba de la cita en un escolio antiguo), pero que su fórmula les sonaba bastante a heraclitana a los aficionados nos lo prueba el que el autor de la 5.ª de las Cartas forjadas a nombre de Heraclito, ya seguramente a comienzos del Imperio, se la atribuya a su pluma, aunque abreviada: "No atrapará la enfermedad a Heraclito: a la enfermedad de Heraclito la atrapará su buen juicio. También en el todo las cosas húmedas se secan, las calientes se enfrían. Sabe mi inteligencia los caminos de natura, sabe también el cese de la enfermedad"; cuyo autor parece estar ya en la interpretación cosmológica del camino arri-

ba/abajo heraclitano (como siendo 'hacia el fuego/desde el fuego'), y desde luego muestra, en esta Carta y en la 6.ª, conocer la historia de la enfermedad de Heraclito, hidropesía, que recoge también la Vida de Diógenes Laercio, donde Heraclito pregunta a los médicos "si podrían de una inundación hacer sequía" (IX 3), y se añade, lo que, naturalmente, no está en la Carta, el fracaso de la curación que él mismo intenta, poniéndose cubierto de estiércol a desecar al sol, y la muerte consiguiente (*ib.*, aunque en 5 se anota la opinión de Aristón y de Hipóboto de que se curó de la hidropesía y murió de otra cosa); ahora bien, esa historia de la hidropesía parece sin duda fundada remotamente (y seguro que surgida lo primero como burla del pensador y también siguiendo, en lo que le hace morir de la hidropesía, el conocido esquema de la pena del blasfemo adecuada a su pecado) en las sentencias del n.º **111** sobre que es muerte para los espíritus volverse agua y del n.º **109** sobre el alma seca, pero también en éste, como se ve especialmente en la citada pregunta de Heraclito a los médicos en Laercio. En fin, por otro lado, el uso de *auaínetai* 'se seca', de buena raigambre jónica, y de los términos infrecuentes *karphaléon* 'árido' y *notízetai* (derivado del nombre del Noto o viento del Sur portador de lluvia) 'se moja' garantizan que se tome la cita, aunque tan tardía, como aceptablemente literal.

Lo sorprendente es que el escolio de Cheches ("Pues el antiguo Heraclito el Efesio tenía nombre de terriblemente hábil debido a lo tenebroso de sus palabras o razonamientos: 'Las cosas frías ... se moja'") lo saque como ejemplo de la famosa tenebrosidad de Heraclito, cuando cualquier lector tiende más bien de primeras a estimar esas frases no sólo claras, sino tan triviales (pues ¿no es lo que dice todo el mundo a cada paso, que algo que está frío se calienta y que algo seco se moja?) que más bien lo que no se explica es que fórmulas tan corrientes se molestara razón en hacerlas escribir en aquel libro; como no sea que era justamente eso lo que por inexplicable se le antojaba tenebroso a Cheches o aquél de quien lo tomara.

Y es por ahí por donde debe dirigirse nuestro buen entendimiento de este paso. Pues nótese que, si se hubiera empleado, como en las fórmulas anteriores, predicaciones nominales y se hubiera dicho "lo frío es caliente, lo caliente frío, lo húmedo seco, lo seco húmedo", habríamos oído, como las otras veces, formulada claramente la identidad en la contradicción, y al mismo tiempo comprenderíamos bien la atribución de tenebrosidad a tales frases por parte de sus citadores (ya que en buena medida deben de haber sido esas fórmulas contradictorias las que le acarrearon a Heraclito entre los filosofantes el remoquete de tenebroso); pero he aquí que, al emplearse esta vez los predicados verbales, y en Presente, a la vez que las frases se vuelven aparentemente triviales y no contradictorias, a la vez se introduce en la formulación un juego que sólo podía proporcionarle a la razón un implemento como el Verbo de nuestras lenguas con sus Tiempos; aunque no es sólo el Tiempo del Verbo lo que juega, sino ante todo el tiempo que dura la formulación. Pues se trata, desde luego, de frases bimembres o rotas por coma medial o de esquema 'T - E', como "Lo frío , se calienta": es decir que hay derecho a distinguir dos fases en la fórmula, aquella en que se expone de qué se va a hablar (T) y aquélla en que se dice lo que haya que decir (E); ahora bien, en T está ciertamente 'lo frío', pero ahí no le pasa nada; en cambio, en E tenemos que "se ca-

lienta", pero no sabemos qué, pues ahí no está ya 'lo frío', que quedó atrás en el miembro T; y si nos empeñamos en hacer abstracción de la coma y tomar la frase como dicha toda de una vez (que es lo que ha de hacerse cuando frases tales en el habla corriente se pronuncian), entonces a la pregunta pertinente "¿Qué es pués: caliente o frío?", malamente vamos a responder: porque, si es frío, es que no es verdad que se haya calentado; y, si es caliente, es que no era de lo frío de lo que se decía que se calentaba.

El juego de razón, de sintaxis contra semántica, funciona también con otras formulaciones bimembres verbales en otros Tiempos, como con "-se ha calentado", "-se calentó" o "-se calentaba"; sólo que con el uso del Presente, que añade una insistencia empráctica en que lo que se dice está pasando aquí (o ahora o generalmente), al exaltarse el choque entre la denominación fija y la actuación en habla, se pone más violentamente al descubierto la absurda trivialidad de que las cosas frías se calienten o de que las húmedas se sequen. Y es, en fin, la constatación del mismo trivial absurdo de lenguaje-y-realidad lo que sigue latiendo en las honestas reflexiones de Meliso, de las que tal vez los pasajes siguientes dan la mejor muestra: "Pues si hubiera cosas múltiples, fuerza es que fuesen ellas tales justamente como digo yo que es lo uno. Que, si es verdad que hay tierra y agua y aire y fuego y hierro y oro, y esto viviente y aquello muerto, y negro y blanco y las demás cosas que dicen los hombres que son verdaderas, si es cierto, en fin, que esas cosas hay y que nosotros vemos y oímos debidamente, fuerza es que sea cada cosa tal como a lo primero nos pareció que era, y no que se transmute y se haga con ello otra diferente, sino que sea siempre cada cosa tal y como es. Ahora bien, decimos que debidamente vemos y oímos y entendemos: pero nos parece que lo caliente se vuelve frío y lo frío caliente, y lo duro blando y lo blando duro y que lo viviente muere y que de ser no viviente viene a serlo, que esas cosas todas se hacen otras de la que son, y que aquello que era y lo que es ahora en nada son iguales... De manera que lo que pasa es que ni las vemos ni conocemos las cosas que son. Pues bien, no son esas consideraciones congruentes las unas con las otras: pues, afirmando nosotros que hay cosas múltiples y que tienen sus propias formas cada una y su virtud propia, todas ellas nos parece que se hacen otras de lo que son y que se transforman de lo que en cada momento se está viendo".

Pero a este fr. de Heraclito le hemos dedicado especial atención en las *Lecturas presocráticas* (especialmente pp. 172-73), y hemos aplicado la misma técnica a otros casos como "La cigüeña negra , pasó volando sobre la laguna" (donde en T está la cigüeña, pero no hace nada, y en E algo pasa volando sobre la laguna, pero ahí no está ya la cigüeña negra) o como "El vino de la garrafa , se ha vuelto vinagre" (donde la pregunta al conjunto de la frase sobre si es vino o es vinagre encuentra la más clara perplejidad, que tiene una inmediata aparición teológica con la fórmula de la transubstanciación en el misterio de la Eucaristía), y en fin, hemos equiparado esta manifestación lógica de la contradicción con la manifestación aparentemente física que reviste en la fórmula de Zenón "Un móvil ,, no se mueve,ni en el sitio donde está,ni en el sitio donde no está" (*cfr. ib.* 127-31 y 169-71), de manera que tal vez no deba aquí insistir más en el uso y sentido de tales fórmulas de razón. Me toca aquí tan sólo hacer notar cómo este uso de las predicaciones verbales (y sus Tiempos) sirve bien como paso a los n.os que siguen,

en que las formulaciones van a referirse expresamente a los acontecimientos y al tiempo aparentemente físico (pero que no puede ser diferente en verdad del lógico; pues no hay más Física heraclitana que su Lógica), y ello tal vez da razón, o sentido al menos, a la ordenación que aquí prosigo.

C5+91 D-K **69**

1.º) ἜΜΠΕΔΟΝ ΟὐΔΈΝ.

2.º) ΣΚΊΔΝΗΣΙ ΚΑῚ ΠΆΛΙΝ ΣΥΝΆΓΕΙ, ΜΑ͂ΛΛΟΝ ΔΈ ΟὐΔῈ ΠΆΛΙΝ ΟὐΔ' ὝΣΤΕΡΟΝ, ἈΛΛ' ἋΜΑ ΣΥΝΊΣΤΑΤΑΙ ΚΑῚ ἈΠΟΛΕΊΠΕΙ, ΚΑῚ ΠΡΌΣΕΙΣΙ ΚΑῚ ἌΠΕΙΣΙ.

Ⓕ 1.º) Greg. Naz, *Carm. mor.* 14, 27 : ἔμπεδον οὐδέν (*epigramma latius laudatum ad* n.º 63).
Lucian. *Vit. auct.* 14 : ταῦτα ὀδύρομαι καὶ ὅτι ἔμπεδον οὐδέν, ἀλλά κως ἐς κυκεῶνα πάντα συνειλέονται καί ἐστι τωυτὸ τέρψις ἀτερψίη, γνῶσις ἀγνωσίη, μέγα μικρόν, ἄνω κάτω, περιχωρέοντα καὶ ἀμειβόμενα ἐν τῇ τοῦ αἰῶνος παιδιῇ.

2.º) Plut. *De E* 18, 392 b (*post* n.º 63) : ... καθ' Ἡράκλειτον, οὐδὲ θνητῆς οὐσίας δὶς ἅψασθαι κατὰ ἕξιν, ἀλλ' ὀξύτητι καὶ τάχει μεταβολῆς «σκίδνησι ... ἄπεισι».
Ps.-Heracl. *Epist.* VI 3-4 : οὐκ ἴσασιν ὅτι θεὸς ἐν κόσμῳ μεγάλα σώματα ἰατρεύει ἐπανισῶν αὐτῶν τὸ ἄμετρον· τὰ θρυπτόμενα ἑνοποιεῖ, τὰ ὀλισθήσαντα ὑποφθὰς πιέζει, συνάγει τὰ σκιδνάμενα, φαιδρύνει τὰ ἀπρεπῆ, κατείργει τἀ λειφθέντα, διώκει τἀ φεύγοντα .... τὸ ξηρὸν εἰς ὑγρὸν τήκει καὶ εἰς λύσιν αὐτὸ καθίστησι κτλ.

Ⓥ 2.º) *Etiam praecedens illud* οὐδὲ .... μεταβολῆς, *quamuis per Stoicam paraphrasin, Heraclito* D-K *atque alii tribuebant. Itidem* μᾶλλον .... ἀπολείπει, *quod certe haud eadem philosophiae uestigia exhibet, additum uel saltem attrectatum putabant. Alii quondam fragmentum totum Heraclito abiudicabant.*

In Ps.-Her. litterarum textum: λειφθέντα *scribo* : ληφθέντα *codd.* : διαληφθέντα Bernays.

Ⓣ 1.º) NADA CONSTANTE. 2.º) DESPARRAMA Y DE NUEVO JUNTA, PERO MÁS BIEN NI AUN DE NUEVO NI DESPUÉS, SINO QUE A LA PAR SE CONSTITUYE Y CESA, VIENE Y SE VA.

Ⓒ Un tramo de dudosa literalidad, que a pesar de todo pienso que debe de ser un resto más o menos fiel de formulaciones que en este trance del libro se producían. La parte 1.ª no nos ha llegado propiamente como cita, sino como arranque del epigrama de San Gregorio Nazianceno que he usado y traducido para el n.º **63**, coincidiendo literalmente con lo que Luciano en su *Subasta de vidas* pone en boca de su Heraclito: "... eso es lo que lamento, y que nada constante, sino que como en un potaje ⟨v. n.º **71**⟩ todas las cosas se revuelven entre sí y es lo mismo placer / displacer, conocimiento / desconocimiento, grande / pequeño, arriba / abajo, girando y alternándose en el juego del Tiempo ⟨v. n.º **85**⟩"; de donde al menos se saca una cierta idea de la manera en que, sea en el vago recuerdo de una posible lectura del libro por Luciano, sea en su combinación de noticias doxográficas, se relacionaba para él la proclamación de "Nada firme" con, por un lado, la lógica de aunamiento de contradicciones, y por otro con la frase del *kykeón* y con la del Tiempo jugando al castro. En cuanto a la parte 2.ª, se la debemos a Plutarco solo, en cuyo texto no es fácil deslindar lo que haya de cita literal y lo que sean observaciones intercaladas de Plutarco mismo: pues después de haber citado, con escasa fidelidad, el paso de los ríos (v. n.º **63**), añade: "... según Heraclito, ni tampoco asir una esencia mortal dos veces seguidas, sino que por la rapidez y velocidad del cambio, 'derrama y de nuevo junta' ⟨esto, por la falta misma de un Sujeto aparente, parece bien ser literal⟩, 'pero más bien ni aun de nuevo ni después, sino que a la par' ⟨esto, por lo muy explicativo, resulta sospechoso, aunque, si el *pálin* 'de nuevo' del tramo anterior viene de Heraclito, también podría venir de él esta corrección⟩ 'se constituye y cesa, viene y se va' ⟨que es la parte de más probable literalidad, con las antítesis de Predicados v e r b a l e s contrapuestos, y con la resonancia en la última del 'estando presentes, están ausentes' del n.º **17**⟩"; y confirmación para una al menos de las antítesis se encuentra en la 6.ª de las Cartas heraclitanas (v. en Ⓒ al n.º **68**), donde dice: "no saben que Dios en el mundo grandes cuerpos cura, igualando sus desmedimientos: los que languidecen los reintegra, a los que han resbalado se adelanta a darles apoyo,

junta los que se desparraman, enluce los indecentes, retiene a los que se han quedado atrás, persigue a los que huyen ... lo seco lo deslíe en húmedo y lo pone en disolución ...".

Pero, sea de ello lo que sea, aceptando que provengan del libro al menos las principales de estas fórmulas, la de "nada firme" y las parejas de Verbos contradictorios que le siguen, nos toca aquí entender con la mayor precisión posible: sitúo aquí estas proclamaciones como estrechamente ligadas a las de Predicado verbal con Sujeto contradictorio, que hemos leído y comentado en el n.º **68**, sólo que ahora usa razón la otra táctica de contradicción, que es la de parejas de coordinados por *kaì* (*cfr.* en n.º **65**), aunque ya parejas de Verbos, con lo que se da justamente el paso a lo que en los frs. siguientes vemos que era el tono de esta parte del libro, donde la lógica toma la forma del enunciado de conversiones y transformaciones físicas (que es, por cierto, de lo que más ha llevado a descarriar la interpretación del pensamiento de Heraclito, como una Física o *physiología*), para terminar con una consideración del Tiempo mismo. En todo caso, y aunque el tramo "pero más bien tampoco de nuevo ni después, sino que a la par" no sea propiamente del libro, es sin duda un añadimiento de buen sentido, en cuanto que se adelanta a corregir, como razón pide, la interpretación cronológica de las antítesis sucediéndose "en la línea del tiempo" (*pálin* en verdad no tenía por qué entenderse en la fórmula "desparrama y *pálin* junta" como implicando ningún 'después', sino con su función metafrástica, como si dijéramos 'a su vez' en el sentido de 'al revés' o 'dicho del revés'), y hace constar debidamente que las predicaciones contrarias de cada pareja, aunque por necesidades de la producción temporal tengan que pronunciarse la una tras la otra, deben entenderse como valiendo una y otra "a la par", "al mismo tiempo"; pues ello es que, en el punto en que la contradicción lógica se resuelve en una sucesión temporal, se entiende ya como meramente física o referente a una Realidad separada, y la Lógica se divorcia de la Física, que es lo que razón trata de impedir por los medios que el lenguaje le permite.

Por otro lado, esta serie de Verbos se presentan sin Sujeto o Tema alguno, que aparezca al menos en el texto (los de la primera pareja, "desparrama y junta" vienen también sin el Complemento, que normalmente les acompañaría, como Transitivos; pero esto es más fácil de entender, igual en griego que en español, en cuanto se suponga un Compl. general indefinido, como 'cualquier cosa que junta y desparrama', es decir, que la presunta transitividad del Verbo se cierra sobre su propio semantema), y no hay por qué pensar que estaba en lo precedente y que Plutarco lo ha suprimido con su cita, ni imaginarlo, como Diels quería, en forma de un *theós* 'Dios' como el que aparece en la carta pseudoheraclitana: esa carencia de Tema explícito, aparte de ser un rasgo de sintaxis arcaica reconocidamente (*cfr.* acaso en n.º **49** *symmigê*), es especialmente útil para la razón; con la ilación que establezco entre 1.ª y 2.ª, por cierto, bien puede oírse desprendiéndose de la primera frase, "Nada firme", un Sujeto implícito, con la forma de "Todo ello", esto es, "Cualquier cosa que sea lo que en general haya"; pero lo más interesante de la fórmula tal como la tenemos consiste en que se juega con los propios semantemas de los Verbos desnudos, de manera que el resultado sea "tanto un desparramar como un juntar" (tanto análisis como síntesis, que diríamos a lo culto), "tanto constituirse como cesar", "tanto venir acá como irse de aquí"; con

lo cual, lo mismo las traslaciones que las transformaciones, lo mismo los movimientos que los cambios, en que la Realidad se impone y manifiesta, declaran tener a la vez los dos sentidos contrarios de la acción, que por tanto, al identificarse y con ello anularse mutuamente, los privan de su pretensión de verdaderos, descubren la imposibilidad de 'lo mismo aquí / lo mismo allí', de 'ahora presente / ahora ausente', de 'antes disperso / luego junto'. Y esas contradicciones de la realidad son, sin embargo, también la voz de la razón.

70

*126b D-K

ἄλλως ἄ⟨λλο……⟩ται πρὸς ὅ⟨…ἐλλι⟩πές.

Ⓔ Anonym. *in Plat. Theaet.* 152 e (*Berliner Klassikertexte* 2, 71, 12) : Ἐπίχαρμος ὁ [ὁμιλή]σας τοῖς Πυθα[γορείοις] ἄλλα τ[έ] τινα ἐ[πινενόη]κεν δ[ειν]ὰ τ[όν τε περὶ το]ῦ αὐξο[μένου λόγον.] ἐφοδ[εύει δὲ κατὰ τὸ] Ἡρα[κλείτου·] «ἄλλως .... ἐλλι]πές». εἰ οὖν [μηδεὶς] [παύε]ται [ῥέων καὶ ἀλ]λ[άτ]των [.........] οὐσίαι ἄλλ[οτε ἄλλαι] γίγνονται [κατὰ συν]εχῆ ῥύσιν.

Cfr. Aët. I 23, 7 : Ἡράκλειτος ἠρεμίαν μὲν καὶ στάσιν ἐκ τῶν ὅλων ἀνῄρει (ἐστὶ γὰρ τοῦτο τῶν νεκρῶν), κίνησιν δὲ τοῖς πᾶσιν ἀπεδίδου, ἀίδιον μὲν τοῖς ἀιδίοις, φθαρτὴν δὲ τοῖς φθαρτοῖς.
Etiam Plat. *Crat.* 402 a, *et* Hippocr. *De uictu* 5.

Ⓥ *Sic edd. reliqua parum tuto restituebant* : ἄ[λλο ἀεὶ αὔξε]ται πρὸς ὃ [ἂν ᾖ ἐλλι] *Itidem in commentatoris textum* : ἀλ]λ[άτ]των [τὸ εἶδος, αἱ].

Ⓣ DE UN MODO LO UNO, DE O⟨TRO LO OTRO aumen⟩TA CON RESPECTO A LO ⟨que quede fal⟩TO.

Ⓒ Es sumamente improbable que de estos pobres restos del texto de un comentador anónimo del *Teeteto* de Platón pueda deducirse un fragmento del libro

de Heraclito; como hay, con todo, alguna lejana posibilidad, lo incluyo. El comentario se refiere al punto en que el Sócrates de Platón está diciendo: "... pues no e s nunca nada, sino que siempre está viniendo a ser; y sea que en eso todos por igual los sabios, fuera de Parménides, estén de acuerdo, Protágoras con Heraclito y Empédocles, y entre los poetas los más eximios de una y otra poesía, de la cómica Epicarmo, de la trágica Homero, que, al haber dicho 'Océano engendramiento de dioses y Tetis la madre ⟨*Il.* XIV 201, 302⟩, dicho dejó que todas las cosas son crías del flujo y el movimiento"; es a la mención de Epicarmo cuando el comentador anota lo que, aceptando lo que los editores suplen de letras perdidas, diría así: "Epicarmo, el que tuvo trato con los Pitagóricos, entre otras ideas que ha dejado elaboradas, muy ingeniosas, tiene el Razonamiento Creciente, y explora según lo de Heraclito: 'Lo uno de un modo ... falto'. Así que, si nadie cesa de fluir y mudar ... las esencias se harán unas veces unas, otras otras, en un flujo continuo". Ni siquiera es seguro que la cita sea de Heraclito, y no más bien un verso de Epicarmo (supliendo los huecos de otro modo), a cuyo estilo más bien parecen corresponder locuciones como 'crece' (o acaso 'sobra') y 'falta' o 'queda corto'. Lo único que parece claro es que el autor ligaba (como también el pasaje de Platón) la supuesta proclamación heraclitana del flujo perpetuo como la lógica de *coincidentia oppositorum*, en el sentido de que la fórmula puramente lógica de que lo uno es lo otro (p.ej. joven lo mismo que viejo) se reinterpreta emprácticamente, sobre el tiempo, como que uno se está haciendo otro de continuo, con lo cual ya estamos enseguida en la doctrina semántica del perpetuo fluir de todo; el tránsito está, en efecto, en el Razonamiento Creciente de Epicarmo, que el comentador recuerda y que se nos ha conservado (fr. 23 B 2 D-K, que también he usado en las *Lecturas presocráticas* pp. 156-58, donde puede el lector ver texto y traducción), especialmente en los vv. 8-10 "en mudanza, en fin, y cambio todos todo el tiempo están. / Mas lo que por su ley se muda y nunca en lo mismo quieto está, / eso habrá de ser ya otro que lo que así mudado ha".

También es de considerar un pasaje del hipocrático *De la dieta*, que al contener varios términos del sentido de 'aumentar / disminuir', 'mayor / menor', 'sobrante / deficiente', puede tomarse como indicio de que había tal pasaje como éste en el libro de Heraclito. En cuanto a la *dóxa* que Aecio presenta (y que cito junto al conocido pasaje del *Cratilo* platónico), nos muestra ya, en cambio, la reducción completa a doctrina de flujo y movimiento (como en tantas otras ineptas referencias de antiguos a la supuesta doctrina heraclitana, siempre buscada y querida de los filosofantes, algo al fin asible y concebible): "Heraclito la quietud y estabilidad la suprimía del total de las cosas (pues eso es propio de los cadáveres), y en cambio movimiento a todas se lo concedía, sempiterno a la sempiternas, y perecedero a las perecederas"; y si molesto al lector trayéndolo a colación, es más que nada por la insegura posibilidad de que la noticia se funde (muy remotamente: pues todas las de Aecio sobre Heraclito se muestran fundadas, como en el APÉNDICE veremos, en meras doxografías o compilaciones de opiniones de filósofos) en algún pasaje de por este trance del libro en que se proclamase (*cfr.* n.º 71) la necesidad del movimiento; no pudo incluso menos de ocurrírseme (pero es una ocurrencia tan divertida como insensata) que en las últimas palabras quedara eco, deformado, de un juego de palabras heraclitano en que a *aïdíois* 'a las sempiternas'

(de la raíz de *aieí* 'siempre' y *aiõn* 'evo, Tiempo total', pero que podía reinterpretarse como el negativo de *idíois*) se contrapusiera, no *phthartoîs* 'a las perecederas', sino *idíois* 'a las particulares, individuales o privadas', de modo que la ley de movimiento impuesta a la Realidad se refiriese, de una manera, a las cosas (y personas), en cuando teniendo cada uno que ser otro o en otro sitio, y de otra manera a la razón misma, en cuanto que el movimiento (o cambio) sea la mera manifestación real de la ley lógica de contradicción.

Cosa que en todo caso, aparte de esa broma, deberá el buen lector tener presente para el entendimiento de los n.os que siguen: que el paso a otro sitio o la transformación en otro (el problema central de toda Física: dar cuenta de la pura noción de 'un móvil') no es aquí más que aparición real de la identidad y contradicción entre 'uno' y 'otro'.

71

125 D-K

ΚΑῚ Ὁ ΚΥΚΕῺΝ ΔΙΊΣΤΑΤΑΙ ΜῊ ΚΙ-ΝΟΎΜΕΝΟΣ.

Ⓕ Theophr. *De uertig.* 9 : γίγνεται δ' ἴλιγγος καὶ ὅταν εἰς τὸ αὐτὸ βλέπωσι καὶ ἀπατενίζωσι ....· τῆς ὄψεως δὲ στάσης ἑνὸς μορίου, καὶ τἄλλα τὰ συνεχῆ ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ ἵσταται· διιστάμενα δὲ καὶ χωριζόμενα τὰ βαρέα καταβαρύνει καὶ ποιεῖ τὸν ἴλιγγον. τὰ γὰρ πεφυκότα κινεῖσθαι τήνδε τὴν κίνησιν ἄλλοτε καὶ συμμένει διὰ ταύτην· εἰ δὲ μή, ὥσπερ καὶ Ἡράκλειτός φησιν, «καὶ .... κινούμενος».
[Alex. Aphr.] *Probl.* III 42 : διὰ τί ἰλιγγιῶσιν εἴς τε ταὐτὸ βλέποντες κἂν κύκλον κινούμενον ἴδωσιν; .... τῆς ὄψεως γὰρ στάσης, ἑνὸς μορίου, καὶ τὰ ἄλλα συνεχῆ ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ ἵσταται. ὁ δὲ κυκεών, ὥσπερ καὶ Ἡράκλειτός φησιν, ἐὰν μή τις ταράττῃ, διίσταται.

Cfr. Plut. *De Stoic. repugn.* 34, 1049 f : πρῶτον γὰρ ἐν τῷ πρώτῳ περὶ φύσεως τὸ ἀίδιον τῆς κινήσεως κυκεῶνι παρεικάσας ⟨*scil.* ὁ Χρύσιππος⟩, ἄλλα ἄλλως στρέφοντι καὶ ταράσσοντι τῶν γιγνομένων, ταῦτ' εἴρηκεν.
Et Marc. Aur. IV 27 : ... ἤτοι κόσμος διατεταγμένος ἢ κυκεὼν συμπεφορημένος μὲν ἀλλὰ κόσμος. *Et* Id. VI 10 : ... ἤτοι κυκεὼν καὶ ἀντεμπλοκὴ καὶ σκεδασμὸς ἢ ἕνωσις καὶ τάξις

καὶ πρόνοια. *Et* Id. IX 39 : ... ἤτοι ἀπὸ μιᾶς πηγῆς νοερᾶς πάντα .... ἢ ἄτομοι καὶ οὐδὲν ἄλλο ἢ κυκεὼν καὶ σκεδασμός.
Et Lucian. *Vit. auct., quod uideris ad* n.° 69.
Et Hippocr. *Morb.* IV 51 : τὸ πῖον ὃ βούτυρον καλέουσι ἐπιπολῆς διίσταται.

Ⓥ μή *om. Theophr., ex Alex. Aphr. rest. edd. praeter* Bollack-Wismann. *An fuerit potius, si praesertim Lucianum respicias,* καὶ ὁ κυκεὼν συνειλέεται κινούμενος, διίσταται μὴ κινούμενος?

In Theophrasti textum: ἄλλοτε : σῴζεται Wimmer, Walzer εἰ δὲ μή : εἰ δὴ Bernays, Bywater, Diels.
In Plutarchi: ἀίδιον E : αἰδοῖον *rell.*

Ⓣ TAMBIÉN EL POTAJE LLAMADO CICEÓN SE DESCOMPONE AL NO MENEARLO.

Ⓒ La necesidad del movimiento para la constitución de la Realidad se formulaba en este trance por una alusión al *kykeón,* que vino a entrar en el *gentry-lore* como rasgo heraclitano. Era el *kykeón* una especie de gazpacho, potaje o salsa (el nombre se sentía claramente relacionado con *kykân* 'remover', 'menear', 'remejer'), que en la *Ilíada* (XI 624-641) tiene por ingredientes vino de Pramnos, sin duda mezclado con agua, queso de cabra rallado y flor de harina, tal como Hecamede se lo prepara a los convidados de Néstor, para tomar acompañado de, al parecer, pastas de harina con cebolla y miel a modo de tapas ('compango para la bebida': v. 630), lo bastante líquido como para apagar la sed (vv. 641-42), aunque luego aparece con otros ingredientes más, como miel, adormidera u otras especias. Pero, en cualquier caso, se trataba evidentemente de un mejunge para cuya gracia, como para una salsa mayonesa, era esencial la buena remoción, que hiciera cuajar entre sí los varios componentes.

La cita más probablemente literal se saca de Teofrasto, que la trae, para grata sorpresa, a propósito de una explicación científica del mareo: "y se produce vértigo también cuando miran a una misma cosa y tienen los ojos en ella fijos ... Y al estar quieta la vista, que es un miembro solo, también las otras partes que están contiguas con ella en el encéfalo se paran; pero, al desagregarse y separarse las partes pesadas, producen pesadez y ocasionan el vértigo. Pues las cosas que en su modo de ser tienen el moverse mantienen este movimiento y permanecen en uno gracias a él; que, si no, como también dice Heraclito, 'también ... menearse'"; donde en la cita falta el "no" de "no menearse", que se restituye bien por la copia del pasaje que hizo el autor de una colección de *Problemas* al estilo aristotélico, atribuida (falsamente, según dicen) a Alejandro de Afrodisias: "¿Por qué se marean al mirar a una misma cosa y si ven algo moviéndose a la redonda? ... Pues, al estar la vista quieta, que es un miembro solo, también las otras partes que están

contiguas con ella en el encéfalo se paran. Pero el ciceón, como también dice Heraclito, si no lo revuelve uno, se descompone". Estos filósofos pués parecen haber referido el ciceón heraclitano más bien a la sesera (y puede que hubiera una locución popular que así aludiera a ella, como se dice 'dar vueltas a la olla' o 'al guisado' en tal sentido), pero en cambio, las referencias indirectas de la frase que nos han llegado lo entienden mejor como un potaje cósmico; dice Plutarco en las *Contradicciones estoicas,* atribuyendo la cosa a Crisipo, sin darse cuenta, al parecer, de que éste lo hubiera tomado de Heraclito: "Pues a lo primero en el libro primero del *Perì phýseōs* o De la Realidad, habiendo comparado lo sempiterno del movimiento a un ciceón, que unas de un modo, otras de otro revuelve y alborota de las cosas que suceden, eso ha dejado dicho"; y a Marco Aurelio (probablemente por la misma vía estoica) por tres veces le sobreviene la imagen del posible potaje cósmico: una así: "ya sea un cosmos ordenadamente distribuido, ya un ciceón acumulado ⟨aquí parece estar manco o corrompido el texto⟩, pero cosmos"; otra: "ya sea un ciceón o entrelazamiento o desparrame, o ya una integración y ordenamiento y providencia"; y otra así: "ya sean de una sola fuente intelectiva todas las cosas ..., ya átomos y ninguna otra cosa que ciceón y desparrame". Con un cambio del ciceón por la mantequilla se encuentra el mismo verbo *diístatai* 'se descompone' o 'se desagrega' en un punto del *corpus* hipocrático: "y la grasa que llaman *boútyron* se desagrega por encima". En fin, en el pasaje de Luciano citado y traducido al n.° **69**, lo más notable es que aparezca el verbo contrario *syneiléontai* ("en cierto modo todas las cosas se acumulan en un ciceón"), lo cual me sugería (v. en ⓥ) que acaso la cita estaba cortada en Teofrasto y que en el original se leía la doble fórmula, "también el ciceón se acumula al menearlo, y al no menearlo se desagrega".

Sea como sea, la fórmula parece bien provenir del libro y haberse encontrado por este trance en que la sitúo: quiere razón exaltar la necesidad para las cosas del movimiento (y cambio) de un lugar a otro (de una en otra) como único medio de que la contradicción se manifieste (y oculte) bajo forma de realidad o *phýsis:* pues, sin ese movimiento —dice— las cosas perderían cohesión y se desparramarían cada una por su lado; ahora bien, una cosa no es ella más que en cuanto no es otra; pero para ser no-otra tiene que mantenerse en cohesión perpetua con su contraria; y entonces ¿cómo una cosa va a mostrar y a creerse que es ella misma y distinta de la otra?: sólo mediante el truco que la hace ser la misma en otro sitio (así la cosa se contrapone con su espacio) y que la hace ser otra mientras sigue siendo la misma (así la contradicción literalmente se r e a l i z a , gracias a la admisión de la idea lineal del tiempo), de modo que lo que la obliga a hacerse otra es lo mismo que le permite ser la misma. Pero, si no, las cosas, al quedar absolutamente irrelacionadas la una con la otra, no podrían ser siquiera tales cosas, y razón no estaría, como está, revelándose (y ocultándose) en forma de *phýsis* o realidad: pues la identidad de uno no es sino lo mismo que su relación con otro.

84 D-K **72**

1:) ΜΕΤΑΒΑΛΛΟΝ ἈΝΑΠΑΥΕΤΑΙ.

2:) ΚΑΜΑΤΟΣ ἘΣΤΙ ΤΟΙΣ ΑΥΤΟΙΣ ΜΟΧΘΕΙΝ ΚΑΙ ἌΡΧΕΣΘΑΙ.

3:) ἈΝΑΠΑΥΛΑ ἘΝ ΤΗΙ ΦΥΓΗΙ.

Ⓕ Plot. *Enn.* IV 8, 1 : εἰς λογισμὸν ἐκ νοῦ καταβὰς ἀπορῶ, πῶς ποτε καὶ νῦν καταβαίνω καὶ ὅπως ποτέ μοι ἔνδον ἡ ψυχὴ γεγένηται τοῦ σώματος, τοῦτο οὖσα οἷον ἐφάνη καθ' ἑαυτήν, καίπερ οὖσα ἐν σώματι. ὁ μὲν γὰρ Ἡράκλειτος, ὃς ἡμῖν παρακελεύεται ζητεῖν τοῦτο, ἀμοιβάς τε ἀναγκαίας τιθέμενος ἐκ τῶν ἐναντίων, «ὁδὸν τε ἄνω κάτω» εἰπὼν καὶ «μεταβάλλον ἀναπαύεται» καὶ «κάματος .... ἄρχεσθαι», εἰκάζειν ἔδωκεν ἀμελήσας σαφῆ ἡμῖν ποιῆσαι τὸν λόγον, ὡς δέον ἴσως παρ' αὐτῷ ζητεῖν, ὥσπερ καὶ αὐτὸς ζητήσας εὗρεν .... 8, 5 : οὐ τοίνυν διαφωνεῖ ἀλλήλοις ἥ τε εἰς γένεσιν σπορὰ ἥ τε εἰς τελείωσιν κάθοδος τοῦ παντός .... οὐδ' ἡ Ἐμπεδοκλέους φυγὴ ἀπὸ τοῦ θεοῦ καὶ πλάνη οὐδ' ἡ ἁμαρτία, ἐφ' ᾗ ἡ δίκη, οὐδ' ἡ Ἡρακλείτου «ἀνάπαυλα ἐν τῇ φυγῇ».
Iambl. *apud* Stob. *Flor.* I 378, 20 : Ἡράκλειτος μὲν γὰρ ἀμοιβὰς ἀναγκαίας τίθεται ἐκ τῶν ἐναντίων, ὁδόν τε ἄνω καὶ κάτω διαπορεύεσθαι τὰς ψυχὰς ὑπείληφε καὶ τὸ μὲν τοῖς αὐτοῖς ἐπιμένειν κάματον εἶναι, τὸ δὲ μεταβάλλειν φέρειν ἀνάπαυσιν.
Aen. Gaz. *Theophr.* 9 (*Patr. Gr.* 85, p. 877) : ὁ μὲν γὰρ Ἡράκλειτος διαδοχὴν ἀναγκαίαν τιθέμενος ἄνω καὶ κάτω ψυχῆς τὴν πορείαν ἔφη γίγνεσθαι, ἐπεὶ κάματος ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς ἄνω μοχθεῖν καὶ τοῖς θεοῖς συμπεριπολεῖν καὶ ἄρχεσθαι· διὰ τοῦτο τῇ τοῦ ἠρεμεῖν ἐπιθυμίᾳ καὶ ἀρχῆς ἐλπίδι κάτω φησὶ φέρεσθαι τὴν ψυχήν. Id. *ib.* 11 (p. 881) : οὐκ εἰδὼς ὅτῳ χρὴ μᾶλλον συνέπεσθαι, πότερον Ἡρακλείτῳ, ᾧ δοκεῖ τῶν ἄνω πόνων τῆς ψυχῆς ἀνάπαυλαν εἶναι τὴν εἰς τόνδε τὸν βίον φυγὴν ...

Ⓥ *Ad Plotini 8, 1 textum:* ἔδωκεν : δοκεῖ Volkmann, *edd.* αὐτῷ : αὐτῷ *codd.* : αὐτοῖς Volkmann.
Ad eiusdem 8, 5: ἡ *ante* Ἡρ. *om. codd. aliquot.*

Ⓣ 1.º) MUDÁNDOSE SE REPOSA. 2.º) FATIGA ES PARA UNOS MISMOS TRABAJAR Y ESTAR BAJO EL MANDO DE LOS MISMOS. 3.º) DESCANSO EN LA HUIDA.

Ⓒ Las dos sentencias 1.ª y 2.ª y la locución 3.ª venían seguramente muy conexas entre sí en un mismo pasaje del libro, según la manera que Plotino las enhebra en un tramo del libro IV de las *Enéades,* donde de paso se nos sugiere que quizá haya tomado aquí el libro de Heraclito (pues en ningún otro sitio me ofrece Plotino fe de haberse molestado en compulsar directamente el libro) buscando en él ayuda para el propósito que en ese trance le preocupa; y dice así, con un tono que no por emotivo ha de impedir la fidelidad: "... al descender de la Ideación ⟨*noûs*⟩ al razonamiento, no logro entender cómo es que, aun ahora mismo, desciendo así y cómo es que me encuentre con que el alma ha llegado a estar dentro de mi cuerpo, siendo ella tal como apareció en sí misma, aun estando en cuerpo. Pues lo que es Heraclito, que nos exhorta a investigar eso, al establecer intercambios necesarios entre los contrarios, habiendo dicho 'camino arriba y abajo' y también 'mudándose se reposa' y también 'fatiga ... de los mismos', ha dejado la cosa entregada a la conjetura, descuidado de ponernos en claro la razón, como debiéndose quizá buscar en nosotros mismos, tal como también él mismo tras haberla buscado la encontró"; y unas páginas adelante: "Pues bien, no disienten una con otra la siembra para el nacimiento y el descenso para terminación del todo, ... ni tampoco la huida de junto al dios y el viaje errabundo ni el error, sobre el que está la justicia, ni tampoco el 'descanso en la huida' de Heraclito". Los otros testimonios son sin duda derivaciones de Plotino y sumamente improbable que impliquen lectura del libro de Heraclito en sus autores: Jámblico, que en un paso conservado en la colección de Estobeo dice: "Pues lo que es Heraclito, establece intercambios necesarios entre los contrarios: está en creencia de que recorren un camino arriba y abajo las almas, y que lo de permanecer en unos mismos es cansancio y el mudarse trae reposo"; y Eneas de Gaza (s. VI), que en su diálogo *Teofrasto,* donde convierte al cristianismo al filósofo de ese nombre, dice: "Pues lo que es Heraclito, estableciendo una sucesión necesaria, dijo que arriba y abajo viene a ser el viaje de un alma, ya que es cansancio en unos mismos trabajar arriba y andar en el cortejo de los dioses y estar bajo su mando: que por eso, con el ansia del estar en quietud y con la esperanza del mando dice que se mueve hacia abajo el alma"; y unas páginas adelante: "... no sabiendo a cuál se debe seguir mejor, si a Heraclito, al que le place que de las penas del alma arriba sea reposo la huida a esta vida...". Si acaso algo se aprende de estos re-citadores, es el sentido de la degeneración del entendimiento, ya bastante iniciada en el uso que Plotino hace de la cita; pero al menos en él se declara bien que no está claro el sentido de la razón, ni por tanto la aplicación de la fórmula a las almas o al alma de uno (a cuya investigación dice Plotino que Heraclito invita, sin duda recordando

el “me investigué a mí mismo” del n.º 34) debe de estar fundada en el texto de Heraclito, sino sugerida al neoplatónico por su preocupación con la suerte de la propia alma.

Desentendiéndonos pués de la glosa antigua (y también de muchas modernas, que o bien han seguido reduciendo la cosa a la historia del ciclo de las almas o bien han pensado que el Sujeto, neutro, del “mudándose descansa” debía ser el Fuego etéreo, sometido a cuerpo mortal, o alguna otra fantasía que su interpretación cosmológica de Heraclito les sugiera), leemos aquí esas fórmulas como dichas verdaderamente en general, referidas a la necesidad del movimiento de los seres reales (entre los cuales, por cierto, lo mismo cosas que personas, y hasta yo mismo en cuanto persona, e.e. cosa), y oportunas por tanto para el trance del discurso en que las sitúo. “Mudándose (de sitio y de ser) se reposa (ello en general, o, si se quiere, el fuego, pero en cuanto nombre representante de las cosas en general: v. n.º 74), es decir que sólo consigue, el conjunto de las cosas y cada cosa en particular, una convicción de estabilidad o fijeza en su propio ser mediante el procedimiento de mudarse a otro sitio o de adquirir atributos otros de los que tenía, e.e. ser otro que lo que era, pero para seguir siendo el mismo. Porque, efectivamente, es fatiga insoportable (en verdad, aniquiladora) “trabajar para unos mismos y estar bajo el mando de los mismos”, o sea servir siempre (y dos momentos seguidos) a unos mismos amos, es decir permanecer atenidos a una misma ley: sólo mudando continuamente de amo, lo cual quiere decir cambiando la ley de la propia constitución, puede cada uno (y todos en conjunto) yacer en la ilusión de su propia autonomía y por ende permanencia a través de las mudanzas; de ese modo, al mudar de órdenes y de ley constitutiva a cada paso, viene cada cual (y todos) a obedecer a la ley verdadera, la de razón, que es contradicción, gracias a la cual justamente, al estar perpetuamente en otro sitio y hacerse continuamente otro, disfruta cada uno (y todos) de la fe de ser siempre el mismo. Y es así como el “descanso en la huida” (y en ese término *phygé* no pueden desoírse las resonancias semánticas de ‘huida de la batalla’, de ‘fuga de un esclavo de su dueño’ y de ‘destierro de la propia patria’) tiene que querer referirse, al mismo tiempo, a la huida de sí mismo (de cada uno y del todo de la Realidad), en la que por contra encuentra uno el descanso y paz de su constitución como ser real (pues al huir de sí mismo, como es él mismo el que huye, la huida se le vuelve garantía de su permanencia y unidad), pero al mismo tiempo también a la huida perpetua con que cada uno (y todo) trata de escapar de la ley de razón (que, de no escapar, descubriría en su identidad su contradicción) y de ese modo descansar de la guerra (en una paz que en verdad es guerra, pero que en realidad se llama paz), de liberarse del servicio a unos mismos amos o leyes (para servir a otros, naturalmente; pero en ese cambio de amo y ley está la ilusión real de la libertad de uno, de su voluntad propia, que se le ofrece como prueba de que él es el que es), de abandonar la patria en que su ser se hizo, para con ese traslado de lugar probarse uno la propia independencia respecto a las condiciones exteriores, y por tanto la sub-stancia de sí mismo, sea uno cada uno o sea la Realidad toda.

En suma, las fórmulas de razón pueden oírse referidas a mí, en cuanto ser moral, o pueden oírse referidas a los movimientos y transformaciones de los elementos físicos; pero lo que razón no consiente es que se oigan referidas a lo uno o a

lo otro por separado, sino de ambos modos al mismo tiempo: pues las piedras, o los elementos, o los átomos, en cuanto pretenden, moviéndose y transformándose, mantener su ser, adquieren con ello sin más un alma o personalidad como la mía, y yo por mi parte, en cuanto pretendo ser real o tener un alma, me someto a las mismas condiciones y contradicciones que a la noción de 'un móvil' le pertenecen en general.

73

*137+A1, 7+A8 D-K

a) ἜΣΤΙ ΓᾺΡ ΕἹΜΑΡΜΈΝΑ ΠΆΝΤΩΣ.

b) 1) πάντα γίγνεσθαι καθ' εἱμαρμένην, καὶ διὰ τῆς ἐναντιοτροπῆς ἡρμόσθαι τὰ ὄντα.

2) πάντα καθ' εἱμαρμένην... καὶ ἀνάγκην.

3) κατά τινα εἱμαρμένην ἀνάγκην.

c) 1) εἱμαρμένην... λόγον

2) οὐσίαν εἱμαρμένης... λόγον... σπέρμα τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως καὶ περιόδου μέτρον τεταγμένης.

Ⓕ a) Stob. *Ecl.* I 5, 15 : γράφει γοῦν «ἔστι .... πάντως».

b) 1) Diog. L. IX 7 : ἐδόκει δὲ αὐτῷ καθολικῶς μὲν τάδε· ἐκ πυρὸς μὲν πάντα συνεστάναι καὶ ἐς τοῦτο ἀναλύεσθαι· πάντα δὲ γίγνεσθαι .... τὰ ὄντα.
2) Aët. I 27, 1 : Ἡράκλειτος πάντα καθ' εἱμαρμένην, τὴν δὲ αὐτὴν ὑπάρχειν καὶ ἀνάγκην.
3) Simpl. *in Arstt. Phys.* p. 24, 4 D. : ποιεῖ δὲ καὶ τάξιν τινὰ καὶ χρόνον τῆς τοῦ κόσμου μεταβολῆς κατά .... ἀνάγκην.

c) 1) Aët. I 7, 22 : Ἡράκλειτος τὸ περιοδικὸν πῦρ ἀίδιον, εἱμαρμένην δὲ λόγον ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργὸν τῶν ὄντων.
2) Id. I 28, 1 : Ἡράκλειτος οὐσίαν εἱμαρμένης ἀπεφαίνετο λόγον τὸν διὰ οὐσίας τοῦ παντὸς διήκοντα· αὕτη δ' ἐστὶ τὸ αἰθέριον σῶμα, σπέρμα τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως καὶ περιόδου μέτρον τεταγμένης.

Ⓥ a) εἱμαρμένα F : εἱμαρμένη C P.

Ⓣ a) PUES ESTÁN DE TODOS MODOS REPARTIDOS LOS DESTINOS. b)1) que todas las cosas suceden según destino, y por la conversión en contrario están ajustados los seres. b)2) ... que todas las cosas según destino ... y necesidad. b)3) ... según una cierta necesidad predestinada. c)1) ... que el destino ... razón. c)2) que ... razón ... destino ... simiente de la realización del todo y medida del ciclo ordenado.

Ⓒ Apenas si puede entreverse, por una sentencia, probablemente manca, conservada en la compilación de Estobeo (no veo motivo para pensar que proceda de la doxografía de Aecio, y bien puede ser resto de una cita literal del libro de Heraclito) y por algunos rastros en Laercio y en Aecio y Simplicio, sin duda muy degenerados a través de larga recopia, ininteligente y escolar, de Opiniones de Filósofos, cómo debía ser este pasaje, que sin embargo me empeño en hacer asomar aquí, pensando que esos pobres testimonios nos guardan resto de alguna fórmula del original, y que ellos nos sugieren lo bastante para ordenarla en este trance, dadas las maneras en que lo enlazan con, por un lado, la realización *(génesis)* de las cosas en virtud de la lógica de contradicción y, por otro, con el fuego y razón estableciendo sucesiones ordenadas según medida.

Estobeo pués introduce así su frase: "Así por ejemplo, escribe: 'Pues ... destinos'" (con un *ésti heimarména* en neutro pl., referible tal vez a un Sujeto *pánta* 'todas las cosas' o semejante, que no aparece ahí; pero no se trata todavía del término *heimarménē,* que uno de los *MSS* comprensiblemente introduce, luego fijo y vulgarizado para significar algo como 'destino' o *'fatum'*). Diógenes Laercio, en

su descabalada acumulación de noticias, dice así: "Y tenía por opiniones, en lo general, las siguientes: que de fuego ... todas las cosas están constituidas y en él se disuelven, y que todas ... seres" (donde aparece ya el filósofo *kath' heimarménēn* con el *gígnesthai,* y en conexión con el fuego y con la organización de las cosas por conversión-en-contrario o *enantiotropḗ*), y procediendo sin duda de igual fuente, Aecio: "Heraclito, que todas las cosas según destino, y que ése mismo venía a ser también necesidad" *(anánkē);* la equiparación entre ambas nociones es tan del *gentry-lore* filosófico, que no se le puede dar mucha consideración, pero no quita que en el libro de Heraclito hubiera acaso en este contexto algún uso del nombre *anánkē* (aunque ello es que no aparece en ninguno de nuestros frs. literales; sí en el hipocrático *De uictu* 5, donde se dice "todas las cosas suceden por divina necesidad"), el cual aparece también en el lugar del comentario de Simplicio a la *Física,* donde *heimarménē* figura como Adj. de *anánkē,* ligado además con una ordenación del tiempo (*chrónos:* "... y produce también una cierta ordenación y tiempo ⟨(orden temporal)⟩ de la transformación del universo según una cierta necesidad predestinada") que apenas puede creerse que guarde ningún eco del contexto original. En fin, Aecio, en otra entrada de su repertorio dice: "Heraclito el fuego cíclico o periódico ⟨lo considera Dios⟩ sempiterno, y el destino ⟨*heimarménēn*⟩ razón, que por concurso de contrarios ⟨*enantiodromíā*⟩ es fabricadora ⟨*dēmiourgós*⟩ de los seres"; y en la otra: "Heraclito la esencia del destino la declaraba razón, la que atraviesa por la esencia del todo: y ésa es el cuerpo celestial ⟨*aithérion*⟩, simiente de la realización ⟨*génesis*⟩ del todo y medida del ciclo ⟨*períodos*⟩ ordenado" (para *métron cfr.* n.º **81**); de modo que, aparte de repetirse la conexión de la *heimarménē* con el choque de contrarios por un lado y con el fuego por el otro, lo que de estas tres últimas entradas se desprende como posible es que en el texto de Heraclito se formulara algo en el sentido de que la ley o necesidad de la distribución de destinos, por la que la Realidad se constituye, se identificaba con la razón misma.

Lo que de todos esos vagos indicios pienso que se puede sacar como más probable es que razón en este trance de su libro, en que entra a referirse al desarrollo temporal o *génesis* de la Realidad o *phýsis* como aparición de sí misma, de la lógica de contradicción, renovaba la advertencia de la inviolable ley (*cfr.* n.º **3**) o fuerza *(anánkē)* que rige la constitución de los seres múltiples y mutuamente diferentes, esto es, la repartición de suertes o destinos que dice en *a*, único resto de cita probablemente literal (que no incluye, por cierto, con mi lectura, ningún nombre del Destino, en el sentido de las supersticiones o filosofías dominantes), ley rígida y soberana que no es otra que la de la contradicción, ya mencionada en n.º **44** con el *gignómena pánta kat' érin kaì chreṓmena* (donde suele leerse *chreṓn,* la necesidad más bien en el sentido del deber ineludible), es decir, la ley de razón misma: cada uno no tiene su suerte o destino, e.e. su propio sér, si no es por lucha o negación del otro, que hace a su vez al uno real en cuanto contradictorio consigo mismo. Se explican con ello las conexiones con lo que los doxógrafos llamaron *enantiotropḗ* o *enantiodromíā* (pues llegar a dar un nombre a la actividad lógica es al menos un intento de paralizarla y conjurar el peligro para uno mismo que ella implica); y de las conexiones de esto con el fuego, cuando se entienda mejor el fuego a través de la lectura de los n.os siguientes, se dará

también cuenta, así como de las que tenga con los *métra* o medidas que con él están ligados.

En fin, si la cita de Estobeo *(a)* fuera lo bastante literal, el *pántōs* debería leerse con una implicación adversativa, como 'de todos modos', 'a pesar de todo', que sugiere que la fórmula viniera en contraposición con otras como las del n.° **72** referentes a la necesidad de moverse y ser otro y a la huida de sí mismo (y de la ley), que es, de todos modos, sumisión a la ley y al propio sér de uno, e.e. a la suerte que en repartición de la Realidad le corresponde a uno, a todos y a cada uno. Ni voy a entretener al lector en este punto con la consideración de la maravilla de que la razón, que es liberación (de uno mismo, de la fe en la Realidad), sea al mismo tiempo la ley de necesidad que lo rige todo.

90 D-K

74

ΠΥΡΌΣ ΤΕ ἈΝΤΑΜΟΙΒῊ ΤᾺ ΠΆΝΤΑ ΚΑῚ ΠΥ͂Ρ ἉΠΆΝΤΩΝ, ὍΚΩΣΠΕΡ ΧΡΥΣΟΥ͂ ΧΡΉΜΑΤΑ ΚΑῚ ΧΡΗΜΆΤΩΝ ΧΡΥΣΌΣ.

Ⓕ Plut. *De E* 8, 388 d : ... ἀπομιμουμένου τοῦ ἀριθμοῦ τὴν τὰ ὅλα διακοσμοῦσαν ἀρχὴν· ὡς γὰρ ἐκείνην φυλάττουσιν ἐκ μὲν ἑαυτῆς τὸν κόσμον, ἐκ δὲ τοῦ κόσμου πάλιν ἑαυτὴν ἀποτελεῖν («πυρὸς .... πάντα» φησὶν ὁ Ἡράκλειτος «καὶ πῦρ .... χρυσός»), οὕτως ἡ τῆς πεμπάδος πρὸς ἑαυτὴν σύνοδος οὐδὲν οὔτ' ἀτελὲς οὔτ' ἀλλότριον γεννᾶν πέφυκεν, ἀλλ' ὡρισμένας ἔχει μεταβολάς.
Simpl. *in Phys.* 23, 33 : πυρὸς γὰρ ἀμοιβὴν εἶναί φησιν Ἡράκλειτος πάντα.
Heracl. *Quaest. Hom.* 43 : πυρὸς γὰρ δὴ κατὰ τὸν φυσικὸν Ἡράκλειτον ἀμοιβὴ τὰ πάντα γίγνεται.
Diog. L. IX 8 : καὶ τὰ ἐπὶ μέρους δὲ αὐτῷ ὧδ' ἔχει τῶν δογμάτων· πῦρ εἶναι στοιχεῖον καὶ πυρὸς ἀμοιβὴν τὰ πάντα ἀραιώσει καὶ πυκνώσει τὰ γιγνόμενα. σαφῶς δὲ οὐδὲν ἐκτίθεται.
Philo *Legum all.* III 7 : ... καὶ πάντα ἀμοιβῇ εἰσάγων (*v. ad* n.° 75).
Lucian. *Vit. auct.* 14 : ... καὶ ἀμειβόμενα ἐν τῇ τοῦ αἰῶνος παιδιῇ (*v. ad* n.° 85).
Plot. *Enn.* IV 8 : ... ἀμοιβάς τε ἀναγκαίας τιθέμενος ἐκ τῶν ἐναντίων κτλ. (*v. ad* n.° 72 *ibidemque* Iamblichi *iterationem*).

Eus. *Praep. Ev.* XIV 3, 720 c : ὁ δὲ Ἡράκλειτος ἀρχὴν τῶν πάντων ἔφη εἶναι τὸ πῦρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα γίγνεται καὶ εἰς ὃ ἀναλύεται· ἀμοιβὴν γὰρ εἶναι τὰ πάντα.

Cfr. Lucr. I 635 ss. : quapropter qui materiem rerum esse putarunt ignem atque ex igni summam consistere solo, magnopere a uera lapsi ratione uidentur, Heraclitus init quorum dux proelia primus, clarus ob obscuram linguam magis inter inanis quamde grauis inter Graios qui uera requirunt. *Et ib.* 690 ss. : dicere porro ignem res omnis esse neque ullam rem ueram in numero rerum constare nisi ignem, quod facit hic idem, perdelirum esse uidetur. *Et ib.* 701 ss. : praeterea quare quisquam magis omnia tollat et uelit ardoris naturam linquere solam quam neget esse ignis, ignem tamen esse relinquat? aequa uidetur enim dementia dicere utrumque.

Ⓥ τε *om.* O   ἀνταμοιβὴ τὰ Bernardakis, Schwartz, Diels : ἀνταμοίβηται Γ : ἀνταμείβεται O, Bollack-Wismann   ὅκωσπερ Bernardakis : ἐκ ὥσπερ Γ : ὥσπερ O

Ad Plutarchi textum: φυλάττουσιν *scribo* (*cfr. Plot. I 4, 9; Stoicam uerbi usurpationem suspicor*) : φυλάττουσαν *codd.* : ὑπαλλάττουσαν *post Wilamowitzium edd. fere omnes, identidem prorsus sententiam Heraclito tribuentes*   *post* πάλιν *add.* αὖ $A^{corr.}$, ἀφ' Π^1, ἐφ' T E.
Ad Diogenis: τὰ *ante* γιγνόμενα *secl. edd.*
Ad Lucreti uersum 703: ignem *additum in* O : aliam *in* Q : quiduis *Lachm.* : *alii alia.*

Ⓣ CONTRACAMBIO DE FUEGO LAS COSAS TODAS Y EL FUEGO DE TODAS ELLAS, TAL COMO DEL ORO LAS MERCANCÍAS Y DE LAS MERCANCÍAS EL ORO.

Ⓒ Parece haberlo transcrito fielmente Plutarco en su obrilla *De la E que está en Delfos,* como paréntesis a una referencia que trae a teorías que comparan el campo del número con el de la realidad: "... imitando el número al principio ⟨*arché*⟩ que organiza el total de las cosas: que, en efecto, así como mantienen ⟨¿los estoicos?⟩ que el principio produce de sí mismo el mundo ordenado y del mundo ordenado a su vez a sí mismo se produce ('contracambio de fuego las cosas todas' dice Heraclito 'y el fuego ... oro'), así la conjuntación del Cinco consigo mismo no tiene por natura engendrar nada imperfecto ni extraño a ella, sino que tiene delimitadas las transformaciones"; donde en la cita los editores han restituido bien, de las lecciones de los *MSS,* el término *antamoibé* 'contracambio', que así aparece en Heraclito por vez primera y es tal vez acuñación suya para este uso; los otros testimonios del pasaje lo reducen al simple *amoibé* 'cambio' (que es la versión que, al parecer, a través de Teofrasto les llegó a Simplicio, Heraclito Homérico, Diógenes Laercio y Eusebio de Cesarea), y por lo demás, siendo sin duda citas indirectas, apenas pueden aportar nada interesante: Simplicio, en su co-

mentario a la *Física* de Aristóteles, "pues cambio de fuego dice Heraclito que son todas las cosas"; Heraclito Homérico, que conserva, como la cita de Plutarco, el *tà pánta* con Artículo, "pues, en fin, de fuego, según Heraclito el físico, vienen a ser cambio las cosas todas"; Diógenes, en una segunda parte de la compilación de noticias de opiniones de Heraclito (*cfr.* a n.º **73**), anotando, acaso significativamente a este propósito, la falta de claridad de la segunda doctrina (una nota de filósofo, que se desespera de no hallar en la lógica doctrina), "Y aquéllas de las creencias que tocan a cuestiones particulares, así son las que tiene: que el fuego es elemento ⟨*stoicheîon*⟩ y cambio de fuego las cosas todas, las que por rarefacción y condensación se producen; pero con claridad nada expone"; Eusebio (fines del III *post*), en su *Preparación evangélica.* "Y Heraclito principio ⟨*arché̄*⟩ de todas las cosas dijo que era el fuego, del que todas las cosas surgen y en el que se deshacen: pues que son cambio las cosas todas"; y también Filón (v. al n.º **75**), "... introduciendo por cambio todas las cosas", y Luciano (v. a n.º **85**) "... intercambiándose en el juego del Tiempo", y Plotino (v. a n.º **72**), "... estableciendo cambios necesarios a partir de los contrarios", en los cuales tal vez se deja entrever alguna conexión con las otras cuestiones de esta sección del libro.

Más interesante es, para la cuestión del fuego en general, lo que pueda sugerirnos la polémica antiheraclitana de Lucrecio, de la que recojo en este punto algunos versos: "Así que los que creyeron materia ser de las cosas / el fuego y en fuego solo el total fundarse de todas, / bien se les ve de razón verdadera cómo zozobran; / de los que Heraclito el primero guió a batalla la tropa, / preclaro más bien por su oscuro lenguaje en la grey vaniloca / que no entre los graves griegos que a prueba cierta se informan. ... Y más, que decir que son fuego las cosas todas y que otra / no hay de verdad sino el fuego en el número de las cosas, / que es lo que hace ese mismo, es bien folía notoria. ... Y en fin, ¿por qué va uno a quitar las múltiples cosas / y la realidad del ardor a querer dejarla por sola, / más bien que, negando los fuegos, dejar que haya fuego por contra? / Pues igual de locura parece decir una cosa y la otra" (con dudas para lo de 'fuegos/fuego' por un salto en el texto de los *MSS,* de que v. en ⓥ): pues, si bien la disputa no toca este fragmento ni al fuego como moneda de las realidades, y aunque es evidente que Lucrecio no leyó el libro de Heraclito (como tampoco acaso lo hizo su Epicuro) y que toma más bien como tema de su ataque una vulgata estoica de supuesta doctrina heraclitana, con todo era importante ver cómo la Ciencia, también su rama materialista o heterodoxa, había de revolverse contra la lógica prefilosófica (reducida a doctrina previamente), y hasta parece además que entre los versos de Lucrecio apunta algún vislumbre de la contradicción, que en esta parte del libro de Heraclito se razona, entre las cosas diversas y la Realidad, que es fuego.

Ningún fragmento acaso más eficaz que éste para desanimar a los lectores de toda trivial interpretación fisiológica o cosmogónica del fuego heraclitano: aquí la relación entre él y las cosas se encuentra, lo más clara- y oportunamente posible, equiparada con la relación entre las cosas y el dinero (*chrȳsós* 'oro' vale sin duda aquí por 'oro amonedado' o 'dinero': en el pasaje de Platón *Leyes* VIII 849 *e* sobre la organización del mercado se dice ya *nómisma* para ello: «trocar ⟨*allláttesthai*⟩ moneda por mercancías y mercancías ⟨*chrē̄mata*⟩ por dinero"), relación pués

que es la que media entre las cosas múltiples, separadas y diferentes una de otra por los rasgos de cada una, y aquello que, anulando las diferencias cualitativas entre las cosas para reducirlas todas a pura cuantía computable (intercambiables una con otra como elementos de un conjunto), ha venido a ser la cosa de las cosas o el signo de 'cosa en general': así es como el fuego tiene que entenderse, en un salto entre dos niveles de significación que salta razón lo mismo de arriba para abajo que de abajo para arriba: como la aparición de la Realidad en sí o de la Cosa de todas las cosas; la presencia, esto es, de la idea como ajena o extraña a la razón que la ideaba, como realización, física, genética, de la contradicción de la razón consigo misma; del lenguaje como actuación o pura sintaxis, al lenguaje como semántica o significado, esto es, volviéndose sobre sí mismo como realidad; y es así como el fuego es contracambio de las cosas todas, que en el nivel lógico inferior están constituidas como múltiples, separadas espacialmente (y perpetuamente moviéndose por tanto) y distintas cualitativamente una de otra, definidas la una por negación de la otra, pero que todas en conjunto pueden cambiarse, y deben, por el dinero supremo que a todas las representa, por la Cosa de las cosas o Realidad en abstracto, esa Realidad que discernimos como casamiento, forzoso, entre la esencia y la habencia, el ser la cosa lo que es y el haber de ella por acá o allá, así como a la inversa puede esa Realidad en sí, y debe, cambiarse en cosas separadas y diferentes.

Conviene, por tanto, prevenir confusiones por excesiva simplicidad cuando se plantee a su vez la relación entre *pŷr* y *lógos,* entre fuego y razón, dejándolos vagamente identificarse y diciendo que este fuego es simplemente la razón o que la razón es fuego: es a saber, que 'fuego' es ciertamente un nombre de la razón, pero precisamente un nombre: esto es, que fuego es la razón en cuanto nombrada o denominada, y que la razón, en cuanto se la nombra y se la hace ser un significado, es fuego; no es por tanto el fuego la razón en cuanto está actuando o diciendo (¿cómo podría serlo, cuando el proceso mismo de contracambio entre el fuego y las cosas separadas es una relación en acto, un acto de razón?), sino que sólo cuando la razón, en contradicción consigo misma o cumpliendo su ley al quebrantarla, se mira y nombra como Cosa (de las cosas todas), se significa como *phýsis* y se presta así al juego temporal de la *génesis* o cambio de unas cosas en otras y de todas en una, sólo entonces la razón es fuego.

Por lo demás, que razón elija para sí misma este nombre de *pŷr* o fuego, aparte del prestigio religioso y tradicional de que está cargado el nombre (recuérdese, por ejemplo, que en los himnos más antiguos que conservamos en nuestras lenguas, los del *Rig-Veda,* la adoración de *Ágnis* se presenta como centro principal de atención a la Divinidad, única y multiforme), prestigio del que bien puede razón hacer uso (como lo hace del propio nombre de *theós* o divinidad: v. n.º **48**), aun sin fijarse en eso, parece claro que en el fuego se da, como en ninguna otra aparición de la realidad, la doble condición de, por un lado, ser una cosa sin ser ninguna (ni siquiera una materia mensurable), y, por otro, ser incapaz de permanencia alguna, tener como connatural consigo el movimiento y cambio, y así poder servir como representante de las cosas en general y figuración de la *génesis* o proceso a que su realización separada las condena a todas.

Que sea el fuego, por otra parte, la realificación por excelencia de la razón o

lenguaje, es algo que ya en la especulación mítica se vislumbraba bien, si atendemos especialmente al hecho de que, cuando el titán Prometeo se lo roba a Zeus para los hombres y se lo lleva escondido en una caña hueca (Hesiodo *TD* 50-52, *Theog.* 566 s.), apenas puede desoírse la alusión con ello a la laringe y al don de lenguaje y razón que en ella late.

Lo que desde luego no debía razón consentirnos seguir haciendo es entender el fuego como una *arché* o principio ni como un *stoicheîon* o elemento de alguna doctrina de Ciencia primitiva *(physiología)* o de cosmogonía: *arché* y *stoicheîon* son conceptos convenientemente fijados por filósofos o científicos (y especialmente en Aristóteles, cuando se vuelve despectivamente sobre el pensamiento que le precedía), con el establecimiento mismo de la Filosofía o Ciencia, a fin de recluir en opinión o creencia (mera elección semántica en la mente de un individuo con nombre propio) aquello que podía haber de descubrimiento, de obra viva y negativa de las ideas dominantes, en la actividad del pensamiento no sometido todavía a ser Ciencia o Filosofía.

65 D-K **75**

1.º) φρόνιμον τὸ πῦρ

2.º) καλεῖσθαι ... χρησμοσύνην καὶ κόρον.

Ⓕ Hippol. IX 10, 7 (*post* n.º 84) : λέγει δὲ καὶ φρόνιμον τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ καὶ τῆς διοικήσεως τῶν ὅλων αἴτιον, καλεῖσθαι δ' αὐτὸ χρησμοσύνην καὶ κόρον· χρησμοσύνη δέ ἐστιν ἡ διακόσμησις κατ' αὐτόν, ἡ δ' ἐκπύρωσις κόρος (*sequitur* n.º 80).

1.º) *Huc referri fort. oportet* Sext. *Adv. math.* VIII 127 : τὸν λόγον κριτὴν τῆς ἀληθείας ἀποφαίνεται, οὐ τὸν οἱονδήποτε, ἀλλὰ τὸν κοινὸν καὶ θεῖον. τίς δ' ἐστιν οὗτος, συντόμως ὑποδεικτέον· ἀρέσκει γὰρ τῷ φυσικῷ τὸ περιέχον ἡμᾶς λογικόν τε ὂν καὶ φρενῆρες. *et ib.* VIII 286 : ... τὸ μὴ εἶναι λογικὸν τὸν ἄνθρωπον ⟨n.º 8⟩ μόνον δ' ὑπάρχειν φρενῆρες τὸ περιέχον.
Vix quoque Aët. II 20, 16 : Ἡράκλειτος καὶ Ἑκαταῖος ἄναμμα νοερὸν τὸ ἐκ θαλάσσης εἶναι τὸν ἥλιον.

2.º) Philo *Legum all.* III 7 (*uideas amplius ad* n.º 74) : .... Ἡρακλειτείου δόξης ἑταῖρος, κόρον καὶ χρησμοσύνην καὶ ἓν τὸ πᾶν καὶ πάντα ἀμοιβῇ εἰσάγων.
Id. *De spec. leg.* I 208 : ἡ δὲ εἰς μέλη τοῦ ζῴου διανομὴ δηλοῖ, ἤτοι ὡς ἓν τἄ πάντα ἢ ὅτι ἐξ ἑνός τε καὶ εἰς ἕν, ὅπερ οἱ μὲν κόρον καὶ χρησμοσύνην ἐκάλησαν, οἱ δ' ἐκπύρωσιν καὶ διακόσμησιν, ἐκπύρωσιν μὲν κατὰ τὴν τοῦ θερμοῦ δυναστείαν τῶν ἄλλων ἐπικρατήσαντος, διακόσμησιν δὲ κατὰ τὴν τῶν τεττάρων στοιχείων ἰσονομίαν, ἣν ἀντιδιδόασιν ἀλλήλοις.
Plut. *De E* 9, 389 c : ἐπεὶ δ' οὐκ ἴσος ὁ τῶν περιόδων ἐν ταῖς μεταβολαῖς χρόνος, ἀλλὰ μείζων ὁ τῆς ἑτέρας, ἣν κόρον καλοῦσιν, ὁ δὲ τῆς χρησμοσύνης ἐλάττων κτλ.

Ⓥ

In Hippolyti textum: καλεῖσθαι δ' αὐτὸ *haplographiam quandam resoluens scribo* : καλεῖς δὲ αὐτὸ *cod.* : καλεῖ δὲ αὐτὸ *edd.* κατ' αὐτόν : κατ' αὐτὸ *iure susp.* Sauppe.

Ⓣ 1.º) Inteligente el fuego 2.º) Carencia y saciedad.

Ⓒ De un breve tramo del pasaje de San Hipólito de que nos vienen tantas citas fidedignas, podemos acaso deducir que había en el libro de Heraclito, más o menos conexas, un par de fórmulas como éstas, que en tal caso habrían de ser de este trance en que las pongo; pero esta vez no nos ofrece Hipólito, como las más de las veces, la cita directa, sino incorporada a su propio texto y glosada con mayor o menor tino: "Y dice también que intelectivo ⟨*phrónimon*⟩ es ese fuego y causante de la administración del total de las cosas todas, y que él se llama" ⟨según la enmienda habitual "y lo llama"⟩ "carencia y saciedad. Y carencia es la ordenación del mundo ⟨*diakósmēsis*⟩ según él ⟨e.e. Heraclito; pero con la corrección probable de Sauppe, sería "según él" e.e. el fuego⟩ y la deflagración ⟨*ekpýrōsis*⟩ saciedad". Pese a lo indirecto de la cita, pienso que la presencia de algo como la fórmula 1.ª la ratifican referencias como la de Sexto Empírico ("Y a la razón la declara juez de la verdad, no una razón como quiera, sino la común y divina. Pero quién es ésa, hay que indicarlo brevemente: que es que le place al científico ⟨*physikôi*⟩ que lo que nos rodea ⟨*periéchon*⟩ sea racional ⟨*logikón*⟩ e intelectivo ⟨*phrenêres*⟩"; y vuelve en el libro siguiente: "Y con todo, expresamente dice Heraclito aquello de que no es racional el hombre ⟨v. n.º **8**⟩ y que lo único que hay inteligente ⟨*phrenêres*⟩ es lo que rodea"), donde, por un lado, la razón se identifica con el ámbito circundante, que ha de ser, ya uno o ya cosas múltiples, el fuego o aparición objetiva de *lógos* (v. al n.º **74**), y por otro lado, a eso circundante se le aplica un Adj. *phrenêres* semejante en raíz y significado al *phrónimon* que pone San Hipólito; y hasta un eco, remoto, de esa racionalidad del objeto podría

hallarse en la confusa *dóxa* que conserva Aecio: "Heraclito y Hecateo ⟨¿es posible que el historiógrafo Hecateo de Mileto o el de Abdera se desviara a tales especulaciones, o hay un error bajo ese nombre?⟩, que un encendimiento ideativo ⟨*noerón*⟩, el procedente del mar, es el sol". En cuanto a la parte 2.ª, lo que Hipólito hace, muy contra su costumbre en las citas heraclitanas, de glosar la "carencia y saciedad" *(chrēsmosýne kaì kóros)* con las dos fases cósmicas de *diakósmēsis* y *ekpýrōsis,* organización de un mundo de cosas múltiples y a su vez subsunción de todas en el fuego, no es más que adopción maquinal de un tópico que corría por doquiera en el *gentry-lore* imperial acerca del asunto; del que dan testimonio los pasajes de Filón, no tanto el citado al n.º **74**, que termina en "... cofrade de la doctrina heraclitea, introduciendo 'saciedad y carencia' y 'una sola cosa el todo' y 'todas por alternación'", pero sí el del *De las leyes particulares,* que reza: "Pero la distribución en miembros del ser vivo declara o bien cómo una sola cosa todas o que de una sola y a una sola, que es lo que los unos llamaron saciedad y carencia, los otros deflagración y distribución en orden, deflagración en virtud de la dominación de lo cálido, que se ha impuesto sobre los demás principios, y distribución en orden según la ley de igualdad ⟨*isonomíā*⟩ de los cuatro elementos, que los unos a los otros se conceden" (no hace más que rozar el tópico Plutarco, cuando en su *De la E,* a propósito de la organización ritual del año, dice "Pero, como no es igual el tiempo de los ciclos en los cambios ⟨*metabolaîs*⟩, sino mayor el del uno, que llaman saciedad, y el de la carencia menor..."), con lo cual tenemos más que suficiente para reconocer que la doctrina de la *diakósmēsis* y *ekpýrōsis,* que era notoriamente estoica (con más o menos empeño que los maestros de la Estoa hubieran tenido en atribuirle un fundamento heracliteo), se ha colado en nuestra tradición como un desarrollo y trivialización de la fórmula del libro de Heraclito en que el fuego se llama sencillamente carencia y saciedad, y que no hay motivo para atribuir a este trance del libro (ni a ninguno otro) una doctrina científica de conflagración periódica.

Lo que puede pués darse razonablemente como vestigio de lo que el libro tenía en este trance es que del fuego se decía que es carencia y saciedad y con ello por tanto se le igualaba en acto con la ley misma de contradicción, que se manifiesta, entre otros modos, como *synállaxis* de pares de términos contradictorios (*cfr.* el n.º **48** 'hambre / saciedad'), y que consecuentemente, seguramente en el mismo paso, se declaraba expresamente que el fuego de que se estaba hablando era un fuego lógico, racional o intelectivo, naturalmente, puesto que es el fuego de la razón, que lo mismo obliga, por análisis, a las cosas a diferenciarse una de otra (donde la una en la negación de la otra encuentra su propia identidad), como igualmente, por síntesis, anula la contradicción de una con otra, y un paso más allá, la diferencia a su vez entre las varias parejas de contrarios, como siendo todas ejemplos de una misma ley, y de ese modo (lo que en la versión cosmogónica de los estoicos sería la *ekpýrōsis*) hace que la Realidad toda aparezca como indistinta y una. Pero no por ello olvidemos tampoco (v. al n.º **74**) que tampoco es justo decir que *pŷr* simplemente sea *lógos,* el fuego la razón, sino sólo que es la denominación electa de la razón, lo que es razón cuando se considera a sí misma como real.

76

31 (1.ª) D-K

ΠΥΡῸΣ ΤΡΟΠΑΊ· ΠΡΩ͂ΤΟΝ ΘΆΛΑΣΣΑ, ΘΑΛΆΣΣΗΣ ΔΈ ΤῸ ΜῈΝ ἭΜΙΣΥ ΓΗ͂, ΤῸ ΔῈ ἭΜΙΣΥ ΠΡΗΣΤΉΡ.

Ⓕ Clem. *Strom.* V 14 (*post* n.º 81) : ὅτι δὲ καὶ γενητὸν αὐτὸν εἶναι ἐδογμάτιζεν, μηνύει τἀ ἐπιφερόμενα· «πυρὸς .... πρηστήρ». δυνάμει γὰρ λέγει ὅτι πῦρ ὑπὸ τοῦ διοικοῦντος λόγου καὶ θεοῦ τὰ σύμπαντα δι' ἀέρος τρέπεται εἰς ὑγρὸν τὸ σπέρμα τῆς διακοσμήσεως, ὃ καλεῖ θάλασσαν· ἐκ δὲ τούτου αὖθις γίγνεται γῆ καὶ οὐρανὸς καὶ τὰ ἐμπεριεχόμενα.
Eadem apud Eus. *Praep. Ev.* XIII 13, 62.

Cfr. Arstt. *Probl.* 934 b 34 : τὸ γὰρ ἁλμυρὸν ⟨*scil.* ὕδωρ⟩ θερμότερον τοῦ ποτίμου. διὸ καί φασί τινες τῶν ἡρακλειτιζόντων ἐκ μὲν τοῦ ποτίμου ξηραινομένου καὶ πηγνυμένου λίθους γίγνεσθαι καὶ γῆν, ἐκ δὲ τῆς θαλάττης τὸν ἥλιον ἀναθυμιᾶσθαι.
Et Zeno Stoic. *sec.* Ar. Did. *apud* Stob. *Ecl.* I 17, 3 : Ζήνωνα δὲ οὕτως ἀποφαίνεσθαι διαρρήδην· τοιαύτην δὲ δεήσει εἶναι ἐν περιόδῳ τὴν τοῦ ὅλου διακόσμησιν ἐκ τῆς οὐσίας, ὅταν ἐκ πυρὸς τροπὴ εἰς ὕδωρ δι' ἀέρος γένηται, τὸ μέν τι ὑφίστασθαι καὶ γῆν συνίστασθαι, ἐκ τοῦ λοιποῦ δὲ τὸ μὲν διαμένειν ὕδωρ, ἐκ δὲ τοῦ ἀτμιζομένου ἀέρα γίγνεσθαι, ἔκ τινος δὲ τοῦ ἀέρος πῦρ ἐξάπτειν.
Et Lucr. I 782 ss. : quin etiam repetunt ⟨*scil. Stoici uel heraclitizantes, haudquaquam Heraclitus, de quo uideas ad* n.º 74⟩ a caelo atque ignibus eius, et primum faciunt undam se uertere in auras aeris, hinc ignem gigni, terramque creari ex igni, retroque in terram cuncta reuerti, umorem primum, post aera, deinde calorem, nec cessare haec inter se mutare, meare a caelo ad terram, de terra ad sidera mundi.

Ⓥ

Ad Clementis Eusebique textum: ὅτι τὸ πῦρ .... οὐρανὸς καὶ γῆ Eus.
Ad Diogenis: ἐξάπτεσθαι Diels *corrigebat.*
Ad Lucreti: undam *scribo* : ignem *codd.* ignem gigni .... ex igni .... in terram *codd.* : imbrem g. .... ex imbri .... a terra : *post* Mar. *edd.*

Ⓣ VUELTAS DE FUEGO, LO PRIMERO MAR, Y DE MAR A SU VEZ, LA UNA MITAD TIERRA, Y LA OTRA MITAD TORMENTA.

© No deja el fragmento de cargar con algo de sospecha, pero más bien por las interpretaciones cosmogónicas que ya desde los citadores antiguos se le cuelgan: así en San Clemente: "pero que sostenía que es nacido y perecedero, lo revelan las siguientes palabras: 'vueltas ... tormenta'. Pues en substancia viene a decir que el fuego, por obra de la razón y dios que administra el conjunto de todas las cosas, pasando por aire se vuelve en húmedo, lo que es como simiente de la ordenación del mundo, a lo que llama mar, y de ése a su vez se engendra tierra y cielo y lo que él contiene ⟨*tà emperiechómena*⟩". Tales especies de cosmogonías son las que encontramos ya en los *Problemas* de Aristóteles atribuidas a los "heraclitizantes ⟨*herakleitízontes*⟩": "pues el agua salada es más caliente que la potable. Que es también por lo que dicen algunos de los heraclitizantes que de la potable, desecada y cuajada, nacen piedras y tierra, en tanto que del mar sale por exhalación el sol"; y después se repiten para los estoicos, como en el pasaje dado en Ⓕ: "... y que Zenón así declaraba expresamente; y que tal por necesidad se produce en ciclo la ordenación del todo a partir de la esencia, que, cuando del fuego viene a darse una vuelta en agua pasando por aire, algo de ello subsista y se constituya en tierra, mientras que del resto, lo uno permanezca agua, pero de lo evaporado se haga aire, y de algo del aire prenda fuego"; y en fin, en el paso de Lucrecio, dirigido por cierto no contra Heraclito (contra quien el poema se ha lanzado en un trozo anterior, que hemos visto al n.° **74**), sino contra los que sostienen los Cuatro Elementos, y aquí seguramente también los estoicos, nunca directamente mencionados en el poema. "Qué, y aun van a buscar desde el cielo y de sus lumbreras, / y lo primero hacen ya que la onda en aura se vuelva / de aire, de aquí que el fuego se engendre y se críe la tierra / del fuego, y en tierra al revés que todo se reconvierta / primero lo húmedo, el aire después, ya la cálida fuerza, / y que nada se pare entre sí de mudar y andar su carrera / del cielo al suelo terreno, del suelo a las altas estrellas"; donde, pese a un cierto enrevesamiento de las fórmulas (y hay algún error en los *MSS,* que los editores suelen corregir de otro modo que el que ahí ofrezco), se ve bien que se trata igualmente de la historia del ciclo cosmogónico, elaborada por los heraclitizantes y los estoicos, con incluso alusión a lo del camino arriba/abajo reinterpretado como los dos sentidos de ese ciclo. Así que, en suma, la actitud que me parece razonable es reconocer, desde luego, la glosa de San Clemente como impuesta por esa tradición bien conocida, pero sin que ello nos obligue a desconfiar de la cita misma, sino reconocer que aquí, como en la cita de los otros pasos antes y después de éste (n.os **81** y **78**), sin duda cercanos en el libro de Heraclito, que tenemos sobrados motivos para creer que el santo doctor tenía entre las manos, no hizo sino copiar de él honestamente.

Son pués este pasaje del libro y los dos siguientes los que han tenido principalmente la culpa del desarrollo de una cosmogonía heraclitana (y los filósofos estoicos, llevados de su misma aguda admiración de Heraclito y de su gusto en considerarlo lejano antecesor suyo, fueron los que más fijaron la idea y contribuyeron a la confusión), con el consiguiente filosofamiento, conversión en términos científicos o referentes sin más a la Realidad, de términos como éste de *tropaí* 'vueltas' (*cfr.* en n.° **74** el de *antamoibḗ* 'contracambio'), que se usa aquí con un signi-

ficado ni puramente lógico o lingüístico (como *trópos* 'tropo' en Retórica) ni propiamente real, sino ambas cosas juntamente, como corresponde a una Física que es una Lógica, y que, al entenderse como 'transformación' real independiente del lenguaje, se trivializa y queda preparado para su asimilación al mundo de las ideas. Lo que de por sí dice la sentencia, liberándola de sus interpretadores, ya puede el lector —confío— irlo leyendo con una relativa desnudez y desprevención: 'fuego' es, como hemos visto, el nombre elegido por la razón para denominarse a sí misma en cuanto se manifiesta como Realidad; ahora bien, esa realidad misma no sería racional si no fuese contradictoria; y así, aunque por un lado ha de ser toda ella una y la misma, fuego por así decir, por otro lado, ha de ser múltiple y presentarse como cosas diferentes; para lo cual el nombre 'fuego' ha de sufrir un tropo o conversión que lo haga aparecer como otro nombre contrapuesto con el primero, sea el nombre 'mar'; tropo, por supuesto, que no es mera retórica tampoco, sino que hace que el fuego, ese palpitar de la razón en cuanto estando aquí y a la vez dejándose denominar, que es toda la realidad, se perciba en parte como otro modo de palpitación, como agua y mar, que cumple bien la condición de ser lo mismo que fuego y lo contrario (y es fiel a razón el arte poética de Valéry: "midi le juste y compose de feux / la mer, la mer, toujours recommencée"). Ahora bien, 'mar' a su vez es un nombre que se parte, por tropo real, en dos contrapuestos, en cuanto que es la mar, por un lado, el lugar de la estabilidad, llanura y horizontalidad (así entre los romanos *aequor,* la llanura por excelencia; y también camino, como en eslavo *pątĭ,* o puente, como en lat. *pons,* lo que es en gr. otro nombre del mar, *póntos*), y es, por el otro lado, el lugar de la intranquilidad y desconcierto, de las trombas y tempestades: así que 'mar' querrá decir, por lo primero, tierra, y por lo segundo querrá decir *prēstḗr,* el nombre raro y preciso que la razón ha elegido (de una raíz verbal *preH,* que significa juntamente 'incendiar' y 'soplar (de viento)'), para aludir al nubarrón y aire bochornoso, cargado de relámpagos. Así, hasta el segundo momento dialéctico de las *tropaí* o vueltas, que hacen que la realidad racional o fuego, después de un primer desdoblamiento por antítesis, se desdoble nuevamente por antítesis en cada uno de los dos términos (aquí sólo se menciona el ramo 'mar'), y así sucesivamente —se nos deja sugerido— por cada nuevo descubrimiento de la contradicción en la unidad de un significado (y de la cosa correspondiente), se va constituyendo la aparición múltiple y diferenciada de la Realidad, sin que por ello, a través de todos los tropos o vueltas, deje la Realidad toda de ser fuego o razón denominada.

76 D-K **77**

1.º) ΖΗ͂Ι ΠΥ͂Ρ ΤῸΝ ΓΗ͂Σ ΘΆΝΑΤΟΝ· ΚΑῚ ἈΗ͂Ρ ΖΗ͂Ι ΤῸΝ ΠΥΡῸΣ ΘΆΝΑΤΟΝ· ὝΔΩΡ ΖΗ͂Ι ΤῸΝ ἈΈΡΟΣ ΘΆΝΑΤΟΝ, ΓΗ͂ ΤῸΝ ὝΔΑΤΟΣ.

2.º) ΓΗ͂Σ ΘΆΝΑΤΟΣ ὝΔΩΡ ΓΕΝΈΣΘΑΙ· ΚΑῚ ὝΔΑΤΟΣ ΘΆΝΑΤΟΣ ἈΈΡΑ ΓΕΝΈΣΘΑΙ, ΚΑῚ ἈΈΡΟΣ ΠΥ͂Ρ· ΚΑῚ ἘΜΠΑΛΙΝ·

3.º) ΠΥΡῸΣ ΘΆΝΑΤΟΣ ἈΈΡΙ ΓΈΝΕΣΙΣ, ΚΑῚ ἈΈΡΟΣ ΘΆΝΑΤΟΣ ὝΔΑΤΙ ΓΈΝΕΣΙΣ.

Ⓕ 1.º) Max. Tyr. IV 4 h : σκόπει καὶ Ἡράκλειτον· «θεοὶ .... ἀθάνατοι» ⟨n.º 67⟩ .... XLI 4 i : ὁρᾷς οὖν ἀλλαγὴν ὁδῶν ἄνω καὶ κάτω κατὰ τὸν Ἡράκλειτον· καὶ αὖθις αὖ «ζῶντας ... ζωήν» ⟨n.º 67⟩. «ζῇ .... ὕδατος».

2.º) Marc. Aur. IV 46, 1 : ἀεὶ τοῦ Ἡρακλειτείου μεμνῆσθαι, ὅτι «γῆς .... ἔμπαλιν» (*sequontur* n.os 117, 9, 100).

3.º) Plut. *De E* 18, 392 c : ἀλλ' ἡμεῖς ἕνα φοβούμεθα γελοίως θάνατον, ἤδη τοσούτους τεθνηκότες καὶ θνήσκοντες· οὐ γὰρ μόνον, ὡς Ἡράκλειτος ἔλεγε, «πυρὸς .... ὕδατι γένεσις», ἀλλ' ἔτι σαφέστερον ἐπ' αὐτῶν ἡμῶν κτλ.
Et Id. *De prim. frig.* 10, 949 a : ἐπεὶ δ' ἡ φθορὰ μεταβολή τίς ἐστι τῶν φθειρομένων εἰς τοὐναντίον ἑκάστῳ, σκοπῶμεν εἰ καλῶς εἴρηται τὸ «πυρὸς θάνατος ἀέρος γένεσις»· θνῄσκει γὰρ καὶ πῦρ ὥσπερ ζῷον, ἢ βίᾳ σβεννύμενον ἢ δι' αὑτοῦ μαραινόμενον.

Cfr. et ad n.º 111.

Ⓥ 1.º) *Fort. sic explendum* : ... γῆς θάνατον ⟨, γῇ ζῇ τὸν πυρὸς θάνατον⟩

3.º) *Itidem fort. ad finem* : ὕδατι γένεσις ⟨, ὕδατος γῇ⟩ ἀέρι : ἀέρος *De prim. frig.*

Ⓣ 1.º) VIVE EL FUEGO LA MUERTE DE LA TIERRA; TAMBIÉN EL AIRE VIVE LA MUERTE DEL FUEGO. EL AGUA VIVE LA MUERTE DEL AIRE, LA TIERRA LA DEL AGUA. 2.º) MUERTE DE LA TIERRA EL HACERSE AGUA; TAMBIÉN MUERTE DEL AGUA EL HACERSE AIRE, Y DEL AIRE ⟨EL HACERSE⟩ FUEGO; Y AL REVÉS: 3.º) MUERTE DEL FUEGO, GENERACIÓN PARA EL AIRE; Y MUERTE DEL AIRE, GENERACIÓN PARA EL AGUA.

© Es ciertamente poco probable que este hilvanamiento de tres citas reproduzca fielmente el discurso que aquí siguiera el libro: la parte 1.ª, debida a Máximo de Tiro, tiene visos, aunque no venga de primera mano, de transmitir una cita literal; en cuanto a Marco Aurelio, a quien debemos la parte 2.ª, y Plutarco, a quien la 3.ª, no son de estimar entre los más seguros guardianes de la fidelidad al texto, pero tampoco son de los más desaprensivos, y de ambos podemos contar con que habían alguna vez consultado el libro (o al menos extractos literales de él) y habían conservado notas de pasajes que les interesaban. Así que, en suma, y como por otra parte pueden apreciarse en las sentencias, tal como se nos transmiten, algunos rasgos de buena sintaxis heraclitana, prefiero desechar la sospecha de que las partes 2.ª y 3.ª sean citas muy libres de lo mismo que la parte 1.ª, o que al menos 2.ª y 3.ª sean diversas alteraciones de un mismo texto original, y presentar así el conjunto como un recuerdo al menos relativamente fiel de lo que en el libro hubiera.

Máximo enhebra la cita de la 1.ª sin intermisión tras la que hace del n.º **67** (v. allí el contexto), pero eso le ha venido sin duda sugerido por mera asociación verbal (aunque no debe desoírse la resonancia que en este uso de 'vida' y 'muerte' razón buscaba con lo que en aquel lugar había dicho); por su parte, Marco Aurelio introduce la cita de 2.ª con "Siempre guardar memoria del dicho heracliteo de que 'muerte de la tierra ... y al revés', añadiendo en fila y sin más ilación la de los n.os **117**, **9** y **100**; en cuanto a Plutarco, en su *De la E que hay en Delfos* saca así la cita: "Pero nosotros una sola muerte ridículamente tememos, habiendo ya muerto y estando muriendo tantas: pues no sólo, como Heraclito decía, 'muerte del fuego ... para el agua', sino que aún más claramente en nosotros mismos ..."; y en su *Del frío originario* vuelve a citar la primera porción de 3.ª con alteración de un caso: "Mas, como la destrucción es una cierta alteración de los seres que se destruyen en lo que es contrario para cada uno, examinemos si está bien dicho lo de 'muerte del fuego, generación del aire': pues muere también el fuego como un animal, ya apagado por fuerza o ya consumiéndose por sí mismo".

Leyendo pués así este paso del discurso, lo primero que hay que tener en cuenta para entender limpiamente y librarlo de la carga de que esté contando una his-

toria de la evolución del mundo, con su *períodos* o ciclo evolutivo y sus dos sentidos de desarrollo, camino arriba y camino abajo, el de la rarefacción y el de la condensación, que fueron ya seguramente las interpretaciones de los heraclitizantes y sin duda las de los estoicos, es recordar que los nombres y formas de realidad con que aquí se juega deben formar, en el uso habitual del lenguaje, *synallá-xies* o parejas antitéticas, de tal manera que, pudiendo funcionar el uno como negación del otro, al menos en alguna formulación lingüística, y servir la negación del uno como definición o constitución del otro, se conjuguen debidamente para decir lo que razón aquí quiere, que es revelarse a sí misma en la constitución de la Realidad. Así, en efecto, vive el fuego la muerte de la tierra, esto es, que la negación o desaparición de los rasgos de 'macizo' y de 'estable' o 'inerte' para la realidad le devuelve su vida como puro fuego, inasible, perpetuamente inestable, activo (cabe sospechar, pero no es inevitable, que en la cita se haya perdido a continuación la fórmula inversa: pues es también la negación de esos rasgos del fuego lo que hace a la realidad aparecer como tierra); pero también se puede decir que es el aire (*āḗr,* el aire y cielo inferior o de las nubes, por oposición al cielo de las estrellas) el que vive la muerte del fuego, en cuanto que funciona también una antítesis 'fuego / aire', p.ej. en el sentido de 'ardiente / no ardiente' y a cada paso queda muerto el fuego en forma de aire frío (como desaparece el aire respirable cuando lo invade el fuego), de modo que también la negación del fuego pueda constituir la realidad del aire; y por modo semejante, pudiendo jugar 'agua' en oposición, como se dice en Fonología, privativa con 'aire', p.ej. en cuanto 'húmedo / seco' (con la substancia común 'flúido' por ejemplo), vivirá el agua la muerte o negación del aire (y viceversa); y así también, haciendo mil veces oposición 'tierra' con 'agua', p.ej. como 'sólido / flúido', podrá la tierra vivir la negación del agua (y viceversa). Así resulta (parte 2.ª) que la tierra deja de ser tierra cuando las notas de 'humedad' son tan notorias que hay que llamarla agua; y muere el agua cuando se hace tan seca que debe llamarse aire, y deja el aire de ser aire cuando, de puro ardiente, hay que llamarlo fuego; de manera que la negación de lo uno es constitución de lo otro; y también en sentido inverso (parte 3.ª), la desaparición o negación de 'fuego' es aparición y denominación de 'aire'; y la negación de 'aire' es otras veces aparición del agua (tal vez, pero no imprescindiblemente, se ha perdido una última cláusula que dijera que la negación del agua es surgimiento de la tierra).

En fin, como ve el ingenuo lector, una ilación de fórmulas lo más adecuada para desanimar a los posteriores filosofantes o historiadores del pensamiento de intentar reordenarla como una historia de la evolución cíclica del mundo pasando por sus cuatro elementos, por vía sucesivamente de rarefacción y de condensación. Pero esa trabajosa reordenación es la que se produjo ya desde los antiguos y se ha ratificado en los modernos: cualquier cosa antes que oír una denuncia de razón que pone al descubierto su propia intervención, como lenguaje, en la constitución de la Realidad, que es la intervención que la Ciencia o Filosofía debe ignorar (ignorándose ella misma como un caso de lenguaje) a fin de poder constituirse y progresar como tal Ciencia (de la Realidad) o Filosofía.

78

31 (2.ª) D-K

ΘΆΛΑΣΣΑ ΔΙΑΧΈΕΤΑΙ, ΚΑῚ ΜΕΤΡΈΕΤΑΙ ΕἸΣ ΤῸΝ ΑὐΤῸΝ ΛΌΓΟΝ, ὉΚΟΙ͂ΟΣ ΠΡΌΣΘΕΝ ἮΝ Ἢ ΓΕΝΈΣΘΑΙ ⟨ΘΆΛΑΣΣΑ· ΓΗ͂ ΣΥΓ-ΧΈΕΤΑΙ, ΚΑῚ ΜΕΤΡΈΕΤΑΙ ΕἸΣ ΤῸΝ ΑὐΤῸΝ ΛΌΓΟΝ, ὉΚΟΙ͂ΟΣ ΠΡΌΣΘΕΝ ἮΝ Ἢ ΓΕΝΈΣΘΑΙ⟩ ΓΗ͂.

Ⓕ Clem. *Strom.* V 14 (*post* n.° 76) : ὅπως δὲ πάλιν ἀναλαμβάνεται καὶ ἐκπυροῦται, σαφῶς διὰ τούτων δηλοῖ· «θάλασσα .... γῆ». ὁμοίως καὶ περὶ τῶν ἄλλων στοιχείων τὰ αὐτά. παραπλήσια τούτῳ καὶ οἱ ἐλλογιμώτατοι τῶν Στωϊκῶν δογματίζουσι περί τε ἐκπυρώσεως διαλαμβάνοντες καὶ κόσμου διοικήσεως καὶ τοῦ ἰδίως ποιοῦ κόσμου τε καὶ ἀνθρώπου καὶ τῆς τῶν ἡμετέρων ψυχῶν ἐπιδιαμονῆς.

Vnde Eus. *Praep. Ev.* XIII 13, 62 : ὅπως .... δηλοῖ· «θάλασσα .... γενέσθαι». ὁμοίως .... ἐπιδιαμονῆς.

Ⓥ ⟨γῆ⟩ θάλασσα Burnet, Kranz, Marcovich   πρόσθεν Eus. : πρῶτον Clem.   ⟨θάλασσα. γῆ ... γενέσθαι⟩ *restituo ex haplographia (quae iam, puto, ibi interuenerat unde Clementis locum Eusebius exscripsit, quippe qui illud* γῆ *exinde inintelligibile prorsus suppressit)*   γῆ *post* γενέσθαι *om.* Eus. : γῆν Schuster, Brieger.

Ⓣ MAR SE DIFUNDE, Y SE MIDE A LA MISMA RAZÓN TAL CUAL ANTES ERA DE VENIR A SER ⟨MAR. TIERRA SE CONFUNDE, Y SE MIDE A LA MISMA RAZÓN TAL CUAL ANTES ERA DE VENIR A SER⟩ TIERRA.

Ⓒ Conservado sólo, con el n.° **81** y el **76**, en los *Stromata* o *Centones* de San Clemente (y en la copia que del mismo hizo Eusebio en su *Preparación evangélica*), con esta introducción y comentario: "Pero cómo a su vez se recoge y se reduce a fuego ⟨*ekpȳroûtai*⟩, claramente por medio de aquellas palabras lo mani-

fiesta: 'mar ... tierra'; igual también acerca de los otros elementos la misma cosa. Creencias también muy semejantes a las de él sostienen los más renombrados de los estoicos, desarrollándolo a propósito de la deflagración ⟨*ekpȳ́rōsis*⟩ y administración del mundo y de cada mundo y hombre en particular y de la perseveración de nuestras almas"; copiado todo ello tal cual en Eusebio, salvo que, al final de la cita de Heraclito, ha suprimido la palabra "tierra", que sin duda le resultaba ininteligible; y lo es, en efecto, pese a los equilibrios de los estudiosos (muestra de la dificultad se ve en las correcciones propuestas que registro en Ⓥ, añadir un *gê* al comienzo, que hace decir "la tierra se derrama mar", etc., o enmendar el *gê* del final en *gên,* para que se lea "... antes de que la tierra llegara a ser"); el texto que doy se funda en suponer que un copista del texto de Clemente cometió una haplografía, muy explicable entre los dos miembros casi iguales, y salto del "... llegar a ser ⟨mar" al "... llegar a ser⟩ tierra"; el "igual también para los otros elementos" que San Clemente añade sugiere que en el original la fórmula se repetía aún más veces. Lo más extraño es que aporte San Clemente tal texto como pensando que "claramente" se refiere a la *ekpȳ́rōsis* o deflagración (aunque si en el original aparecía, como se propone en mi restitución, para la fórmula de la tierra el verbo *synchéetai,* que propiamente, por oposición al *diachéetai* del mar, significa "se con-funde" o "se conglomera", pero que se usaba normalmente con el valor de "se trastorna", "se desbarata", ello podía haberle dado una sugerencia de alusión a la destrucción apocalíptica); claro que ello, por otra parte, permite una razonable deducción negativa sobre el libro de Heraclito, ya que, siendo evidente el interés que el santo Padre tenía en hallar en él algo que declarase la doctrina de la deflagración o destrucción del mundo por el fuego, estoica ciertamente y bastante cristianizada, no debió de dar con nada mejor que tal pasaje.

Liberados ya nosotros de tales intenciones asimilatorias, encontramos en el texto preciosas indicaciones sobre el juego de los nombres de las cosas (o materias) con la razón y sobre la relación a su vez con la noción de 'medida' que aquí aparece y vuelve en los n.os **79** y **80**. Viene el mar a ser mar y como mar se derrama por doquiera, como a su ser de agua corresponde; o bien, como también puede leerse, ello, la realidad de las realidades o fuego, viene a hacerse mar y toma las notas o cualidades de agua; y asimismo, a su vez, la tierra se conglomera en tierra, o ello se hace tierra y recibe en sí las cualidades o notas de ser tierra; y sin embargo, esas apariciones bajo nombres y modos diferentes de realidad no quitan para que pueda y deba medirse según la misma cuenta y razón que regía, siempre la misma, antes de que ello apareciese como mar o como tierra: es decir que la tierra, en cuanto cuantía numerable, se mide con los mismos módulos, se computa en igual moneda, cuando es tierra que cuando no es tierra; y lo mismo el mar y los otros modos posibles de materia, de apariciones de la realidad: en oposición a las diferencias cualitativas o semánticas que pueden separarlos, los cuantificadores, y especialmente los números, que deben dar razón de su cuantía son exactamente los mismos para ello como aire que como agua o como oro o como nube, y más aún, los mismos para ello que para la falta de ello (como si se estuviera contando con los números negativos de la matemática moderna), pues que con los mismos números se dice la hartura que el hambre, la cuenca vacía que la cuenca plena.

Lo que este descubrimiento de razón formula principalmente es una distinción

fundamental entre las dos caras de las realidades, la del ser y la del haber: por un lado están las diferencias entre las cosas en virtud de la clase de ser a que pertenecen, esto es, del significado de las palabras que designan a una u otra, y esa diferencia es la ideal o semántica (¿cómo el agua sería agua sin el nombre 'agua' o el aire sin 'aire'?); por el otro lado está la pura masa innominada y sus diferencias de cuantía bruta, que es lo que hace que, además de ser lo que sea, haya de ello: el haber por debajo, por así decir, del ser. Pues bien, que esa habencia o materia bruta sea, a su manera, racional, como no puede menos de serlo, es lo que hace *lógos* cuando actúa como razón aritmética, como número; y no hay en verdad medida de la cuantía si no es lógica, aritmética: en ese sentido, el *métron* o medida de cualquier cuantía es *lógos*. Pero lo que aquí ante todo se formula es que el raciocinio de la materia bruta, de la mera continuidad, es independiente de las diferencias, semánticas, ideales, entre las clases de las cosas: las medidas del trigo o del aceite o del gas pueden ser distintas; pero una numeración que sirviera para contar medidas de trigo, diferente de otra que sirviese para el gas o para el aceite, es un absurdo en su propia formulación. Razón es, ciertamente, la que crea, en contradicción con su comunidad, las diferencias cualitativas entre las cosas y los significados de los nombres de las cosas; pero razón es también la que las reduce todas por igual a puro número, y anula así las oposiciones semánticas que había engendrado entre ellas; el vocabulario semántico (infinito por indefinición) y el subsistema de los cuantificadores (infinito, al surgir en ellos la serie numérica, por interminable) colaboran en la constitución de cualquier sistema de lengua, al mismo tiempo que en el seno del sistema se oponen entre sí irreconciliablemente; y en la sintaxis de la producción, cuando aparecen tres gatos, tres nubes, tres celemines de trigo y tres jarros de agua, la obligación común de ser todos tres (no pudiendo ser 'tres' jamás rasgo semántico de ninguno de ellos) está destruyendo las pretensiones ideales de diferenciarse cada uno netamente de los otros por el hecho de ser lo que es.

No se olvide que razón se ha llamado a sí misma, en cuanto realidad de cualesquiera realidades, fuego, y que de ese fuego, racional, se ha dicho (n.º 74) que es como la moneda de las cosas todas: esa moneda común, a la que cualesquiera cosas y materias equivalen, sin dejar de llamarse, si quiere, fuego racional, es también el número (*cfr.* el pasaje de Epicarmo, a n.º **70**, que es, sin duda, como tantas cosas en él, de raigambre heraclitana) o raciocinio de la cuantía bruta, del mero haber algo, a cuya ley se mide el agua (y se conmesura con cualesquiera otras materias) tanto si es agua como antes de ser agua, se mide (y conmesura) la dura tierra, tanto siendo tierra como sin serlo. Que el fuego se revele alternativamente como pura cuantía, raciocinable o numerable, o como raciocinante contradicción entre las varias cosas y materias semánticamente diferentes, es en conjunto revelación del movimiento contradictorio (semántica / aritmética) que razón toma cuando aparece como *phýsis* o realidad.

94 D-K **79**

ἭΛΙΟΣ ΟΥ̓Χ ὙΠΕΡΒΉΣΕΤΑΙ ΜΈΤΡΑ· ΕἸ ΔῈ ΜΉ, ἘΡΙΝΎΕΣ ΜΙΝ ΔΊΚΗΣ ἘΠΊ-ΚΟΥΡΟΙ ἘΞΕΥΡΉΣΟΥΣΙΝ.

Ⓕ Plut. *De exil.* 11, 604 a : ὁ δὲ τοὺς περιτρέχοντας ἔξω καὶ τοῦ βίου τὸ πλεῖστον ἐν πανδοκείοις καὶ πορθμείοις ἀναλίσκοντας εὐδαιμονίζων ὅμοιός ἐστι τῷ τοὺς πλάνητας οἰομένῳ τῶν ἀπλανῶν ἀστέρων πράττειν ἄμεινον. καίτοι τῶν πλανήτων ἕκαστος ἐν μιᾷ σφαίρᾳ καθάπερ ἐν νήσῳ περιπολῶν διαφυλάττει τὴν τάξιν· «ἥλιος» γὰρ «οὐχ .... μέτρα» φησὶν ὁ Ἡράκλειτος· «εἰ δὲ μὴ .... ἐξευρήσουσιν».
Id. *De Is.* 48, 370 d : Ἡράκλειτος μὲν γὰρ ἄντικρυς ... ⟨n.° 45⟩ καὶ τὸν μὲν Ὅμηρον ... ⟨n.° 30⟩ ... τὴν γένεσιν ἐχόντων, ἥλιον δὲ μὴ ὑπερβήσεσθαι τοὺς προσήκοντας ὅρους· εἰ δὲ μή, Κλῶθάς μιν Δίκης ἐπικούρους ἐξευρήσειν.

Cfr. Hippol. *Ref.* VI 26, 1 *(de Pythagorae sententia)* : «ἐκ τῆς ἰδίης ἐὰν ἀποδημῇς, μὴ ἐπιστρέφου· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες Δίκης ἐπίκουροί σε μετελεύσονται», ἰδίην καλῶν τὸ σῶμα, Ἐρινύας δὲ τὰ πάθη.
Et Iambl. *Protr.* 21 (‘Σύμβολα Πυθαγόρου’) 14 : ἀποδημῶν τῆς οἰκίας μὴ ἐπιστρέφου· Ἐρινύες γὰρ μετέρχονται. *et ib.* 29 ss.
Ps.-Her. *Epist.* IX 1, 20 : πολλαὶ Δίκης Ἐρινύες, ἁμαρτημάτων φύλακες.
Philod. *De piet.* 6 a Croenert : [θεοὺς Ἐρινύας θ’ ὡς ἐπικούρους] ε[ἶπε τῆς Δί]κης καὶ τ[ὸν κόσμο]ν, ἐν οἷς φησι δ[ιχῶ]ς· «κεραυνὸς κτλ. ⟨n.° 84⟩.

Ⓥ ἥλιος : ἥ. γὰρ *De exil.* : ἥ. δὲ *De Is.* ἐρινύες : *fort.* κλῶθες *scribendum e Schusteri in loco de Iside emendatione* : γλῶττας *De Is.* : κλῶθας Schuster : Λύσσας Buttmann.

Ⓣ EL SOL NO SALTARÁ SOBRE SUS MEDIDAS; Y SI NO, LAS ERINIAS, GUARDIANES DE LA JUSTICIA, LO DESCUBRIRÁN.

Ⓒ Cita así Plutarco, sin duda muy por los pelos, en su obrilla *Del exilio:* «Y el que a los que andan corriendo por ahí fuera y gastando lo más de la vida en posadas y transportes los tiene por felices es parecido al que cree que los planetas

o astros errantes se lo pasan mejor que las estrellas fijas; y eso que de los planetas cada cual, girando en una misma esfera, como en una isla, guarda la ordenación: pues 'el sol ... medidas' dice Heraclito 'y si no ... descubrirán'"; y vuelve a sacarlo en la *De Isis y Osiris:* "Pues lo que es Heraclito, al contrario... ⟨aquí el n.° **45**⟩, y de Homero ... ⟨aquí el n.° **30**⟩ dice que no se da cuenta de que con ello está condenando la génesis de todos los seres, que tienen su génesis en batalla y contrariedad, y que el sol no ha de saltarse los límites que le corresponden ⟨*toùs prosḗkontas hórous,* como glosa de *métra*⟩; y que, si no, las Parcas ⟨*Klôthas* según la enmienda de Schuster del *glôttas* 'lenguas' que dan los códices⟩ guardianes de Justicia lo descubrirán".

Pero hay además un dicho, atribuido a veces a Pitágoras, que podía ser "Si de la ⟨tierra⟩ propia te ausentas, no te des la vuelta; y si no, las Erinias, guardias de Justicia, te perseguirán" (así, para San Hipólito en el libro VI, que añade "llamando ⟨tierra⟩ propia al cuerpo y Erinias a las pasiones"), o bien "Al ausentarse de la casa, no te des la vuelta: pues las Erinias te persiguen" (así para Jámblico, que también hizo una colección de Dogmas Pitagóricos, en su *Protréptico*); que las Erinias guardianes de Justicia aparecieran también en el *De pietate* de Filodemo, en conexión con la cita del n.° **84**, depende de una restitución dudosa del papiro; y lo que se lee en la IX de las Epístolas pseudoheraclitanas, "Muchas Erinias de Justicia, centinelas de los errores", parece más bien recuerdo del texto de Heraclito. Pues bien, lo que sospecho es que ese dicho, tradicional o acaso atribuido ya a Pitágoras, y que claramente enuncia una regla supersticiosa, la de que, al salir uno de la casa o de la ciudad, no se vuelva a mirar atrás (si no era más bien al revés: que no le diera uno las espaldas a la casa o ciudad), acompañada, como solían tales normas (*cfr.* las de Hesíodo *TD* 706-764: *moîra* en 745, *poinḗ* en 749 y 755), de una amenaza de castigo para el que la infrinja, lo conocía ya como tal Heraclito y que lo que aquí hace es aplicárselo al sol mismo (no sin el grano de humor inevitable de oír en una lógica que cita una fórmula supersticiosa: no aparecen más Erinias ni Parcas en nuestros restos del libro; en cuanto a *Díkē* 'Justicia' v. en n.° **52**; y para el ataque de las religiones la Parte Tercera de este libro), para el caso de que se salte las normas de movimiento que le corresponden (acaso la forma del dicho que Heraclito conocía tenía *Klôthes,* según la corrección de la cita que más arriba he referido, en vez del *Erinýes* después generalizado).

Lo que hace pués este pasaje, sin duda entre otros ejemplos en que se exalta lo inviolable de los *métra* o medidas (numéricas), es aplicar la ley de la cuantificación racional o aritmética, que en el n.° **78** hemos visto referida a las materias, también a las cosas (ni Dios Todopoderoso puede, en efecto, hacer que cinco manzanas, en tanto en cuanto todas y cada una de ellas sean 'manzana', no sean cinco) y también entre las cosas a los individuos denominados o puntos de Nombre Propio (pues no puede ser que yo, por ejemplo, sea Heraclito si no soy precisamente uno, de un conjunto de unidades, y nada menos ni nada más que uno), para lo cual se elige a un ser como el Sol, que está típicamente en el trance de delimitación de 'cosa genérica' con 'individuo singular', de Nombre Común con Nombre Propio (si el Sol es único en su género, entonces no es de género ninguno, sino que el suyo es automáticamente un nombre propio; si no lo es, entonces no; con lo cual roza incidentalmente aquello del n.° **64** sobre el sol nuevo cada

día), el trance límite, en fin, entre el caso en que el uno se deduce del número (de un conjunto en que los elementos son todos el mismo) y el caso en que el uno no es número ninguno (el caso del Sol en cuanto Nombre Propio) si es propiamente uno, o sólo es uno en cuanto renuncia a ser el que es, como individuo singular, inconmesurable: pero también el Individuo singular y el Sol están obligados a atenerse a los *métra* o razones que determinan su singularidad misma; pues, si bien es cierto que el Sol, en cuanto 'el Sol', no puede contarse, como las manzanas, y así parece que escapa al *lógos* o ley del número, está en cambio atenido a guardar un número cierto de rasgos definitorios, que justamente le hacen ser él mismo, incomparable con ningún otro, rasgos no propiamente semánticos (pues del Individuo no hay ninguna idea), sino más bien puramente locales o temporales (para el Sol, por ejemplo, los lugares en donde estar en cada momento, o las leyes de aparición, desaparición y trayectoria), pero no por ello exentos de sometimiento a lógica y numeración (dejando ahora de lado que la contradicción misma de 'ser individuo' es de por sí una obediencia a y revelación de la ley de razón, que por contradicción rige la realidad), de tal manera que, en el caso de que un capricho personal le hiciera salirse de sus normas constitutivas, "las Erinias o las Parcas, como dice el refrán, las guardianas o policías de Justicia, lo descubrirían", y se entiende que, sometido al juicio consiguiente, donde el juez no puede ser otro que el juicio mismo, la razón como fuego (v. n.° siguiente), la condena habría de ser sencillamente la denegación de su identidad individual: el Sol ya no es el Sol, sino, lo más, otro cualquiera.

66 D-K **80**

ΠΆΝΤΑ ΓᾺΡ ΤῸ ΠΥ͂Ρ ἘΠΕΛΘΌΝ ΚΡΙΝΕΙ͂ ΚΑῚ ΚΑΤΑΛΉΨΕΤΑΙ.

Ⓕ Hippol. *Ref.* IX 10 : λέγει δὲ καὶ τοῦ κόσμου κρίσιν καὶ πάντων τῶν ἐν αὐτῷ διά πυρὸς γίγνεσθαι, λέγων οὕτως ⟨n.° 84⟩ .... λέγει δὲ καὶ ⟨n.° 75⟩ ... καλεῖσθαι δὲ αὐτὸ ⟨*ib.*⟩ ... κόρος. «πάντα γάρ» φησι «τὸ πῦρ .... καταλήψεται».

Cfr. Id. *ib.* VI 9, 3 : Μουσέως γὰρ λέγοντος ὅτι ὁ θεὸς πῦρ φλέγων ἐστὶ καὶ καταναλίσκον, δεξάμενος ⟨*scil.* ὁ Σίμων ὁ Μάγος⟩ τό λεχθὲν ὑπὸ Μουσέως οὐκ ὀρθῶς, πῦρ εἶναι

τῶν ὅλων λέγει τὴν ἀρχήν, οὐ νοήσας τὸ εἰρημένον, ὅτι θεὸς οὐ πῦρ, ἀλλὰ πῦρ φλέγον καὶ καταναλίσκον, οὐκ αὐτὸν διασπῶν μόνον τὸν νόμον Μουσέως, ἀλλὰ καὶ τὸν σκοτεινὸν Ἡράκλειτον συλαγωγῶν.
Etiam Mart. Cap. I 87 : quidam etiam claudus faber uenit, qui licet crederet esse Iunonius, totius mundi ab Heraclito dictus est demorator.

Ⓥ κρινεῖ καὶ *secl.* Reinhardt, *totum fr. ab Heraclito abiudicans.*

Ad Martiani textum: demorator : deuorator *Grotius. Aliquid latet quod illi 'Iunonius' aduersetur.*

Ⓣ PUES TODAS LAS COSAS EL FUEGO SOBREVINIENDO LAS DISCERNIRÁ Y LAS SOMETERÁ. ⟨*en griego más tardío,*⟩ LAS JUZGARÁ Y CONDENARÁ.

Ⓒ El fr. ha suscitado sospechas de autenticidad en los estudiosos; las más justificadas serían las que se fundaran en el uso de los Verbos en Fut. *krineî* y *katalḗpsetai,* que con el valor judicial con que el citador parece entenderlos ('juzgar' con Ac. del reo, 'condenar') corresponden seguramente a un gr. más tardío del que puede suponerse para Heraclito; pero bien pudiera ser que no haya que entenderlo con valores tan precisos de esos Verbos, sino con los más generales y primarios que doy en Ⓣ; por otro lado, es difícil concebir que San Hipólito, que en ese pasaje de su obra está transcribiendo, evidentemente de lectura directa del libro, una larga serie de frases heraclitanas, sacadas con notorio cuidado y literalidad (aparte la interpretación que para sus fines les atribuya), fuera en este punto a inventarse una cita falsa; da la impresión, por la manera de traer la cita ("Y dice también que el juicio del universo y de todos los seres que hay en él se produce por fuego, diciendo así ⟨y aquí el n.º 84⟩; y dice también ⟨aquí el n.º 75⟩ y lo llama ⟨n.º 75⟩ carencia y saciedad. 'Pues todas las cosas' dice 'el fuego ... someterá'"), de que, buscando en el libro de Heraclito testimonios del Juicio Universal por el fuego que ha anunciado, primero da con algunos que sólo vagamente le sirven para ello, y al fin encuentra éste, que se presta fácilmente a tal interpretación. Por lo demás, el pasaje de otro libro del *Contra todas las herejías* (aquí está atacando al gnóstico Simón el Mago) que se trae a colación no aporta mucho al entendimiento de las relaciones entre Heraclito, el fuego y San Hipólito, salvo que deja evidente que el santo Padre creía tener una noción precisa de lo que Heraclito decía, y que ello no incluía la concepción del fuego como una *arché* o principio universal: "... pues, diciendo Moisés que Dios es fuego que arde y que consume, no recogiendo él como es debido lo que Moisés dice, afirma que el fuego es el principio del total de las cosas, sin haber pensado en lo que estaba dicho, que Dios no fuego es, sino fuego que arde y que consume, no sólo destrozando así la Ley de Moisés misma, sino arrasando también al tenebroso Heraclito". En fin, el pasaje de las *Bodas de*

Mercurio y Filología de Marciano Capela (V *post*), que introduce a Hefesto diciendo "Llegó también un cierto herrero cojo, que por más que creyera ser junonio ⟨o de Juno⟩, fue llamado por Heraclito *demorator* ⟨¿detenedor?; Grotius corregía *deuorator* 'devorador'⟩ del mundo entero", esconde bajo el *demorator* algún nombre o predicado del fuego (pero que juegue contra la condición de ser "de Juno"), que aún no hemos descubierto. Lo incluyo aquí por la posibilidad de que esa palabra se refiera a la función de juez de todo con que en este fr. aparece el fuego.

Sea como sea, en caso de que el fr. se reciba, bastará, para leerlo razonablemente en su lugar del libro, recordar que el fuego es un fuego inteligente y racional (v. n.º **75**), que es —mejor dicho— *lógos* mismo en cuanto presentándose como *phýsis* o realidad en general, organizada según sus leyes, que son las leyes mismas del lenguaje o aparición real de ellas, y propio de razón es discernir y por ende juzgar (*cfr.* el *katà phýsin diairéon* del n.º **1** y el *rhînes àn diagnoîen* del n.º **50**), determinando qué es lo que se diferencia de qué y qué notas corresponden a la definición de cada cosa, como propio de razón es también, por el contrario, descubrir que los diferentes son el mismo y someterlos a todos a una común identidad (en cuanto siendo —diríamos— todos ellos algo): esto es, que, siendo las leyes de constitución de la Realidad propiamente inviolables (pues que son los hechos mismos los que hablan y dicen su ley, o, dicho al revés, la enunciación lingüística de la ley no es otra cosa que su cumplimiento en la realidad), la razón como fuego o realidad de todas las realidades estará aquí siempre velando para que las cosas se diferencien o disciernan y se constituyan debidamente por oposición de unas con otras, que es la definición de cada una, y velando, por otra parte, por que no se olviden de que esas leyes que las constituyen como diferentes y por ende cada cual idéntica consigo misma son pura convención lingüística (si el sol, por ejemplo, osara hacer algo o recibir alguna nota que no correspondiese a su definición, su castigo sería inmediato y simple: el de no ser el sol), y que recuerden que todas ellas están sometidas a la síntesis total, a ser todas la Realidad en general, el fuego.

30 D-K **81**

ΚΌΣΜΟΝ ΤΌΝΔΕ, ⟨ΚΌΣΜΩΝ⟩ ΤῸΝ ΑΥ̓ΤῸΝ
ἉΠΆΝΤΩΝ, ΟΥ̓͂ΤΕ ΤΙΣ ΘΕΩ͂Ν ΟΥ̓͂ΤΕ ἈΝ-

ΘΡΏΠΩΝ ἘΠΟΊΗΣΕΝ, ἈΛΛ' ἮΝ ἈΕΊ ΚΑῚ ἜΣΤΙΝ ΚΑῚ ἜΣΤΑΙ, ΠΥ͂Ρ ἈΕΊΖΩΟΝ, ἉΠΤΌΜΕΝΟΝ ΜΈΤΡΑ ΚΑῚ ἈΠΟΣΒΕΝΝΎΜΕΝΟΝ ΜΈΤΡΑ.

Ⓕ Clem. *Strom.* V 14 : σαφέστατα δ' Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος ταύτης ἐστὶ τῆς δόξης, τὸν μέν τινα κόσμον ἀίδιον εἶναι δοκιμάσας, τὸν δέ τινα φθειρόμενον, τὸν κατὰ τὴν διακόσμησιν, εἰδὼς οὐχ ἕτερον ὄντα ἐκείνου πως ἔχοντος· ἀλλ' ὅτι μὲν ἀίδιον τὸν ἐξ ἁπάσης τῆς οὐσίας, ἀιδίως ποιόν, κόσμον ᾔδει, φανερὸν ποιεῖ λέγων «κόσμον τὸν .... μέτρα». ὅτι δὲ καὶ γενητὸν κτλ. (*seq.* n.° 76).
Eadem exscripta apud Eus. *Praep. Ev.* XIII 13, 31.
Simpl. *in Arstt. De caelo* 294 : καὶ Ἡράκλειτος δὲ δι' αἰνιγμῶν τὴν ἑαυτοῦ σοφίαν ἐκφέρων οὐ ταῦτα ἅπερ δοκεῖ τοῖς πολλοῖς σημαίνει· ὁ γοῦν ἐκεῖνα εἰπὼν περὶ γενέσεως, ὡς δοκεῖ, τοῦ κόσμου, καὶ τάδε γέγραφε· «κόσμον τόνδε οὔτε .... ἀεί»· πλὴν ὅτι ὁ Ἀλέξανδρος, βουλόμενος τὸν Ἡράκλειτον γενητὸν καὶ φθαρτὸν λέγειν τὸν κόσμον, ⟨κόσμον⟩ ἄλλως ἀκούει τοῦ κόσμου νῦν· «οὐ γὰρ μαχόμενά» φησι «λέγει, ὡς ἂν τῳ δόξαι· κόσμον γάρ» φησιν «ἐνταῦθα οὐ τὴνδε λέγει τὴν διακόσμησιν, ἀλλὰ καθόλον τὰ ὄντα καὶ τὴν τούτων διάταξιν, καθ' ἣν εἰς ἑκάτερον ἐν μέρει ἡ μεταβολὴ τοῦ παντός, ποτὲ μὲν εἰς πῦρ, ποτὲ δὲ εἰς τὸν τοιόνδε κόσμον· ἡ γὰρ τοιαύτη τούτων ἐν μέρει μεταβολὴ καὶ ὁ τοιοῦτος κόσμος οὐκ ἤρξατό ποτε, ἀλλ' ἦν ἀεί». καὶ ταῦτα δὲ προστίθησιν ὁ Ἀλέξανδρος, ὅτι οἱ λέγοντες ποτὲ μὲν οὕτως τὸ πᾶν, ποτὲ δὲ ἄλλως ἔχειν ἀλλοίωσιν μᾶλλον τοῦ παντός, ἀλλ' οὐ γένεσιν καὶ φθορὰν λέγουσιν.
Plut. *De anim. procr.* 5, 1014 a : «κόσμον τόνδε» φησὶν Ἡράκλειτος «οὔτε ... ἐποίησεν», ὥσπερ φοβηθεὶς μὴ θεοῦ ἀπογνόντες ἄνθρωπόν τινα γεγονέναι τοῦ κόσμου δημιουργὸν ὑπονοήσωμεν· βέλτιον οὖν Πλάτωνι πειθομένους τὸν μὲν κόσμον ὑπὸ θεοῦ γεγονέναι λέγειν κτλ.
Olympiod. *in Phaedonem* 237, 7 : ποῦ ὁρᾶται τὰ ἄστρα καὶ ποῖα ὁρᾶται; διὰ δὲ τοῦτο ὁ ἡμέτερος καθηγεμὼν φλογώσεις φησὶν ἐξ ἐκείνων ἐν τῷ αἰθέρι γίγνεσθαι καὶ ταύτας ὁρᾶσθαι· «καὶ μήποτέ» φησι «τοῦτό ἐστι ὅπερ ὁ Ἡράκλειτος λέγει 'ἁπτόμενος μέτρα καὶ σβεννύμενος μέτρα'». οὐ γὰρ δήπου αὐτὸς ὁ ἥλιος, ἀλλ' ὁ πρὸς ἡμᾶς ἥλιος.
Galen. *De tremore* VII 617 K. : ἅτε γὰρ ἀεικίνητον ὂν τὸ ἔμφυτον θερμόν οὔτ' εἴσω μόνον οὔτ' ἔξω κινεῖται, διαδέχεται δὲ ἀεὶ τὴν ἑτέραν αὐτοῦ κίνησιν ἡ ἑτέρα· ταχὺ γὰρ ἂν ἡ μὲν ἔσω μονὴ κατέπαυσεν εἰς ἀκινησίαν, ἡ δὲ ἐκτὸς ἐσκέδασέ τε καὶ ταύτῃ διέφθειρεν αὐτό, μέτρια δὲ σβεννύμενον καὶ μέτρια ἀναπτόμενον, ὡς Ἡράκλειτος ἔλεγεν, ἀεικίνητον οὕτω μένει.
Heracl. *Quaest. Hom.* 26 : τὴν μὲν ὀξυτάτην φλόγα συνεχῶς 'Ἥλιόν τε καὶ Δία προσαγορεύει, τὸ δὲ ἐπὶ γῆς πῦρ 'Ἥφαιστον, ἑτοίμως ἁπτόμενόν τε καὶ σβεννύμενον.

Cfr. Arstt. *De caelo* A 10, 279 a 12 : γενόμενον μὲν οὖν ἅπαντες εἶναί φασιν ⟨*scil.* τὸν οὐρανὸν⟩, ἀλλὰ γενόμενον οἱ μὲν ἀίδιον, οἱ δὲ φθαρτόν ...., οἱ δὲ ἐναλλὰξ ὁτὲ μὲν οὕτως, ὁτὲ δὲ ἄλλως ἔχειν καὶ τοῦτο ἀεὶ διατελεῖν, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς ὁ Ἀκραγαντῖνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος.
Et Plat. *Soph.* 242 d : *v. ad* n.° 42. *Et* Plut. *De E* 18, 392 b : *v. ad* n.° 69.
Et Aët. II 4, 3 : Ἡράκλειτος οὐ κατὰ χρόνον εἶναι γενητὸν τὸν κόσμον, ἀλλὰ κατ' ἐπίνοιαν.

Ⓥ κόσμον τόνδε κόσμων τὸν αὐ. ἀπ. *scribo* : κόσμον τὸν αὐ. ἀπ. Clem. : κόσμον τόνδε Simpl., Plut. ἁπτόμενον ... καὶ ἀποσβ. Clem. : ἁπτόμενος ... καὶ σβεννύμενος Olymp. : ἁπτόμενόν τε καὶ σβενν. Heracl. Hom. : σβενν. καὶ ... ἀναπτόμενον Gal. μέτρα ... μέτρα Clem., Simpl. : μέτρια ... μέτρια Simplici *cod.* A, Gal. : μέτρῳ ... μέτρῳ Eus.

Ad Clementis textum: ἀϊδίως : ἰδίως Bernays, Kirk.
Ad Simplici: κόσμον *addo.*
Ad Plutarchi: μὴ θεοῦ : μὴ θεὸν Benseler.
Ad Galeni: μονὴ : *melius fort.* μόνη *rescribendum.*

Ⓣ ESTE MUNDO, DE TODOS LOS MUNDOS EL MISMO, NI NINGUNO DE LOS DIOSES NI DE LOS HOMBRES LO HA HECHO, SINO QUE FUE SIEMPRE Y ES Y SERÁ, FUEGO SIEMPREVIVO, MEDIDAS AL ENCENDERSE Y MEDIDAS AL APAGARSE.

Ⓒ Esta sentencia, que empieza con una declaración solemne y termina con la fórmula de las medidas del fuego, ya enigmática para los antiguos, había quedado resonando en la memoria de los cultos, de Platón a Galeno, pero sólo la conserva entera San Clemente (y la copia que de él hizo Eusebio), el cual en un pasaje de sus *Centones,* tras haber citado a Empédocles como sosteniendo la creencia en una futura conversión de todas las cosas en fuego, añade así: "Y con toda claridad es de esa creencia Heraclito el efesio, al haber sostenido que hay un cierto mundo que es sempiterno ⟨*aídion*⟩ y que alguno otro hay que se destruye, el que resulta de la ordenación de mundos ⟨*diakósmēsin*⟩, sabiendo él que no es ⟨éste⟩ distinto de aquél cuando se encuentra en ciertos estados; pero que sabía sempiterno el mundo que consta de la esencia total, siendo tal o cual sempiternamente, lo deja claro al decir así: 'Mundo, el mismo de todos ⟨aquí el texto parece defectivo y que debe completarse con el 'este mundo' que dan Simplicio y Plutarco⟩ ... medidas al apagarse'; pero que es también génito..." (sigue el n.° 76); donde aparece claro que San Clemente reconocía ya para Heraclito un doble uso de la palabra *kósmos* 'ordenación' o 'mundo', una para referirse a una ordenación particular, p.ej. este

mundo nuestro con su cielo y tierra, y otro para aludir al conjunto de cualesquiera mundos posibles, esto es, a la Realidad en general. También Simplicio, en su comentario al *Del cielo* aristotélico, transmitiendo la mitad primera del fragmento, incluye unas interpretaciones suyas y de Alejandro de Afrodisias, que son pertinentes a tal propósito: "Pero también Heraclito, manifestando por medio de adivinanzas su peculiar sabiduría, no significa eso precisamente que a los más les parece: por ejemplo, él, que dijo aquellas otras cosas sobre la génesis, según parece, del mundo, también lo siguiente ha dejado escrito: 'Este mundo ni ... fue siempre'; sólo que Alejandro, queriendo que Heraclito diga del mundo que es génito y perecedero, *mundo* lo oye de modo distinto del mundo ahora: 'Pues no cosas contradictorias proclama', dice 'como a alguien puede parecerle: pues mundo' dice 'en ese lugar no llama a la ordenación de mundos ⟨*diakósmēsin*⟩, sino en general a los seres y a su disposición ⟨*diátaxin*⟩, según la que ⟨viene⟩ a una u otra cosa alternativamente la conversión ⟨*metabolḗ*⟩ del todo, unas veces a fuego, y otras veces al mundo tal como éste: pues tal como ésa es la conversión alternativa de ellos, y un mundo tal como ése no comenzó nunca, sino que fue siempre'. Y eso añade todavía Alejandro, que los que dicen que unas veces está así el todo y otras de otro modo, alteración más bien del todo, pero no génesis y destrucción proclaman". Menos ilustrativo es para el entendimiento el modo con que Plutarco, en su *De la generación del alma en el Timeo,* introduce la primera parte del fragmento: "'Este mundo' dice Heraclito 'ni ... lo hizo', como habiendo temido que, tras renunciar al dios, viniéramos a pensar que algún hombre resultara ser el fabricador del mundo; mejor, pues, siguiendo a Platón, decir que el mundo ha venido a ser por obra de Dios", etc.

En cuanto a la parte última del fr., aparte de San Clemente, de quien debemos suponer que ofrece la versión literal, variantes de la misma encontramos en el comentario de Olimpiodoro al *Fedón,* que aporta una tentativa de interpretación de la fórmula en Platón mismo como referida a la realidad sensible del sol y de los astros: «¿Dónde se ven las estrellas y cómo es lo que se ve de ellas? Pero por eso nuestro maestro dice que se producen de ellas conflagraciones en el éter y que ésas son las que se ven. "Y por ventura" dice "¿será eso justamente lo que Heraclito cuenta, 'encendiéndose medidas y apagándose medidas'?" ⟨con los Participios en masculino, no referibles a *pŷr,* sino a *kósmos* o a *hélios*⟩; pues no es, en fin, el sol en sí mismo, sino el sol para nosotros». También en un tratado de Galeno, que lo recuerda a propósito de los movimientos del humor cálido en el organismo: "Pues, como siempre-móvil que es lo cálido connatural, ni sólo hacia dentro ni hacia fuera sólo se mueve, sino que al uno de sus movimientos está sucediendo siempre el otro: pues pronto la detención hacia dentro lo habría hecho parar en inmovilidad, y la de hacia fuera lo habría dispersado y de ese modo lo habría destruido; pero, mesuradamente apagándose y mesuradamente volviéndose a encender, como Heraclito decía, así permanece siempre-móvil"; donde se han remplazado los *métra* 'medidas' por el Ac. adverbial del Adj. *métria* 'mesuradamente', como aparece también en uno de los manuscritos de Simplicio; y con la misma alteración debía de recordar el paso Heraclito Homérico, cuando lo traduce con un *hetoímōs* 'prestamente, a disposición' ("la llama más rápida continuamente la nombra 'Sol' y 'Zeus', mientras que el fuego de sobre la tierra 'Hefesto',

prestamente encendiéndose y apagándose"), en tanto que Eusebio o su amanuense en la copia de San Clemente han sustituido los *métra* por *métrōi* 'con medida'.

Ello es que esos N.-Ac. n. pl. del Nombre, *métra,* que ya resultaban, como se ve, ininteligibles para algunos de los antiguos, han seguido preocupando a los modernos; los cuales hasta ahora, si no me engaño, han venido contentándose con entenderlos como algún modo de Complemento de los Part. Medios 'encendiéndose' y 'apagándose', ya fueran una especie de Adverbios, 'mesuradamente', con una adverbialización directa del Nombre, sin precedente y contra toda regla de transformación de la palabra para cambio de funciones que rija en gr. antiguo, ya una especie de Ac. Objeto de los Part. Medios, "encendiéndose medidas", e.e. "encendiendo para sí medidas" y "apagándoselas", con una sintaxis harto absurda, ya que el uso consagrado de la Voz Media de tales Verbos para un Suj. como *pŷr* no puede dar otro entendimiento sino que el fuego se encienda y se apague, y no que se ponga a encenderse medidas como un hombre p.ej. puede muy bien encenderse un fuego. Ya se ve en Ⓣ que he procedido a entender los *métra* como Predicados del fuego (siendo él medidas, tanto al encenderse como al apagarse), según una sintaxis perfectamente normal y griega, de modo que no de una trivial infracción de la gramática, sino de la cosa misma provenga la extrañeza que pueda ocasionar la frase a los que no estén preparados a reconocer que el fuego sea él mismo las medidas y conmesuraciones de las cosas todas, pero que no extrañará tanto a quienes hayan leído en los frs. anteriores cómo él es *lógos* en cuanto real o físico, la razón aritmética o cuenta según la que las cosas todas se miden en sus procesos (n.º 78) y el patrón o equivalencia de las cosas todas (n.º 74), que sólo se diferencian unas de otras y se constituyen cada cual como cada cual en cuanto que se ajustan a las leyes lógicas que establecen la significación y definición de cada una por las mutuas oposiciones en el total del vocabulario o realidad.

Así es que lo que proclama razón aquí es que hay cosmos u ordenaciones diversas, que se sustituyen mutuamente y se cambian las unas en las otras, pero que hay una ordenación de las ordenaciones, un mundo de todos los mundos posibles, un orden que es el mismo para todos los órdenes o que los hace a todos, siendo entre sí diferentes, ser también todos el mismo, al igual que hay lenguas diversas, de gramáticas y vocabularios diferentes, pero también por encima (o por debajo) de todas ellas una lengua común a todas, con una gramática general, de la que las particulares aparecen como aproximaciones y desviaciones, y sin vocabulario en el sentido de las lenguas particulares, sino en su lugar una revelación de la identidad del vocabulario con la gramática, de la física con la lógica. Pues bien, ese mundo de mundos, ordenación de las ordenaciones, no tiene sentido pensar que lo haya producido agente ninguno externo, ni dios ni hombre (pues dioses y hombres están también por fuerza dentro de esa ordenación total, y la razón que habla no puede convertirse, sin dejar de hablar, en ninguna divinidad o humanidad de la que se hable), así como no puede pensarse del lenguaje o razón en general que ni convenio de hombres anteriores a la convención lingüística misma ni inspiración de un dios que no fuese razón o lenguaje él mismo hayan sido su causa ni su origen; no puede ser por tanto el mundo de mundos, la Realidad o *phýsis* o *nātūra,* temporal en el sentido de que transcurra o cambie, como las cosas y mundos particulares, a lo largo de un tiempo, e.e. una falta de simultaneidad consigo

mismo, tal que pudiera decirse de él que "estaba allí y ahora está aquí" o que "es así, pero antes era de otro modo": pues, comprendiendo él en sí las opuestas localizaciones y diferencias de los mundos particulares, no puede ser sino todo él simultáneo consigo mismo, ni cabe tiempo anterior o exterior a él, que sería una contradicción en la formulación misma; y eso es lo que se dice, subsumiendo en uno los Tiempos verbales de la fórmula, tradicional ya desde Homero, con lo de "fue siempre y lo es y lo será", que, con apariencia afirmativa, es, para el caso, equivalente a su negación, "ni fue ni es ni será", puesto que los Tiempos verbales están hechos justamente para las cosas y mundos convencionalmente distinguidos uno de otro.

Pero ello en sí es el poder mismo de la distinción y la identidad, el "fuego siemprevivo", que es la razón apareciéndose como realidad; y es por tanto, como cosa de las cosas, el criterio y razón aritmética y leyes o medidas que las oponen y constituyen: medidas al encenderse, en cuanto que, al aparecerse él mismo como realidad de las realidades, hace a las cosas varias ser la misma, justamente en cuanto que quieren ser reales, ser algo físico; y medidas al apagarse, en cuanto que, al desaparecer el fuego o razón como Realidad, deja a las cosas diferenciarse por convención y ser cada una lo que es; pero, lo mismo al encenderse que al apagarse, en la operación positiva (de sí, negadora de las cosas) o en la negativa (de sí, constitutiva de las cosas), en la institución de identidad lo mismo que en la de diferencia (que son dos caras de la misma) sigue siendo siempre él la cuenta y las medidas de las cosas, el fuego y razón que hace a las cosas diferentes ser algo (fuego y razón), pero a costa de las diferentes ser la misma, y las hace alternativamente, según la misma ley, dejar de ser algo de veras (fuego y razón) para ser cada una la que es y diferente de las otras.

En fin, he añadido al final de Ⓕ, a modo de recordatorio, algunas citas usadas a otro propósito (la del *Del cielo* de Aristóteles: que del cielo "los unos dicen que sempiterno, los otros que perecedero ..., y otros que alternativamente a veces está así y a veces de otro modo y que eso sigue pasando siempre, como Empédocles el agrigentino y Heraclito el efesio"; a corregir con lo del *Sofista* de Platón: "...'pues discordando siempre concuerda' dicen las más tensas de las Musas ⟨Heraclito⟩, mientras que las más blandas ⟨Empédocles⟩ la condición de que eso fuera siempre así la relajaron..."; y lo de Plutarco: "... y más bien ni de nuevo ni después, sino a la vez"), por lo que puedan tener de eco de este pasaje del libro o de alguno inmediato, y en todo caso recordar algo verdadero sobre la negación de la temporalidad de las alternativas y sobre el uso del *aeí* 'siempre' en la lógica heraclitana. También, por más dudosa que sea la fe que se pueda prestar a su doxografía, una doxa de Aecio, que dice así: "Heraclito, que no según tiempo ⟨*katà chrónon*⟩ es génito el mundo, sino según pensamiento ⟨*kat' epínoian*⟩"; donde, en versión a lenguaje filosófico, puede sin embargo que quede rastro de alguna proclamación que razón hiciera por aquí sobre negación de una locación temporal del mundo de mundos y sobre el tiempo de la realidad como tiempo del pensamiento. Por lo demás, sobre el tiempo hallaremos todavía fórmulas de razón en los últimos frs. ⟨n.os **83-85**⟩ de esta Parte General del libro.

124 D-K **82**

ὥσπερ †σὰρξ† εἰκῆ κεχυμένων ὁ κάλλιστος, ⟨τὼς⟩ ὁ κόσμος.

Ⓕ Theophr. *Metaph.* 15 : ἄλογον δὲ κἀκείνοις ⟨*scil.* τοῖς τὰς ὑλικὰς ἀρχὰς θεμένοις⟩ δόξειεν ἄν, εἰ ὁ μὲν ὅλος οὐρανὸς καὶ ἕκαστα τῶν μερῶν ἅπαντα ἐν τάξει καὶ λόγῳ καὶ μορφαῖς καὶ δυνάμεσι καὶ περιόδοις, ἐν δὲ ταῖς ἀρχαῖς μηθὲν τοιοῦτον, ἀλλ' «ὥσπερ .... κάλλιστός» φησιν Ἡράκλειτος «ὁ κόσμος».

Ⓥ σὰρξ *quod codd. offerunt seruo, uocabulum tamen aliquod masc. inusitatum intelligendum ratus, struem quandam uariorum significans e coaceruatione uel e contextu factam, quasi centonem (cfr.* σάραξ, σάρακας *apud Lydum De magistr. I 12 cum* σειρά, sarcīre, sarcinae; *et* δάρκες· δέσμαι *apud Hesychium) uel fartum (si praesertim* φὰρξ *legeris: cfr.* φράξαι/φάρξαι, farcīre; *et* βάραξ *apud Epilycum comicum)* : σὰρξ *seruant et* Mc Diarmid, Friedländer, Kirk : σάρον *uel* σάρμα Diels, *edd.:* σωρὸς Usener   κεχυμένον Usener   τὼς *restituo (post* Ἡράκλειτος*)*   ὁ *ante* κόσμος *del.* Wimmer, D-K, *edd., incredibilem insertionem illius* φησιν Ἡρ. *intra* ὁ καλλ. κόσμος *Theophrasto tribuentes* : [ὁ κόσμος] Mc Diarmid, Friedländer   ... εἰκῇ κεχ. ὁ κάλλιστος· ὁ κόσμος Bollack-Wismann.

Ⓣ TAL COMO REVOLTIJO ⟨o CENTÓN o PUZPURRI o BARAJA⟩ DE COSAS ECHADAS AL AZAR ES EL MÁS HERMOSO REVOLTIJO, ASÍ EL MUNDO.

Ⓒ La cita la transmite solo Teofrasto en sus *Metafísicas:* "Y aun a aquéllos ⟨e.e. "los que ponen principios materiales para la realidad"⟩ les habría de parecer contra razón que, en tanto que el cielo entero y todas y cada una de las partes ⟨está⟩ en ordenación y en razón y formas y potencias y ciclos, en cambio en los principios nada de eso, sino que 'tal como ... el más hermoso' dice Heraclito 'así el mundo'"; donde la principal dificultad para el entendimiento está en torno al término *sárx* que dan los *MSS* y que en gr. corriente significa 'carne', principalmente como carnes del organismo vivo (no quita que ello proceda de un uso anterior para 'carne' como vianda), el cual, aparte lo impropio para el sentido, siendo fem. no concuerda con el *ho kállistos* 'el más hermoso', 'el mejor', que viene luego; por lo cual se han propuesto varias correcciones: Usener *sōrós* 'montón',

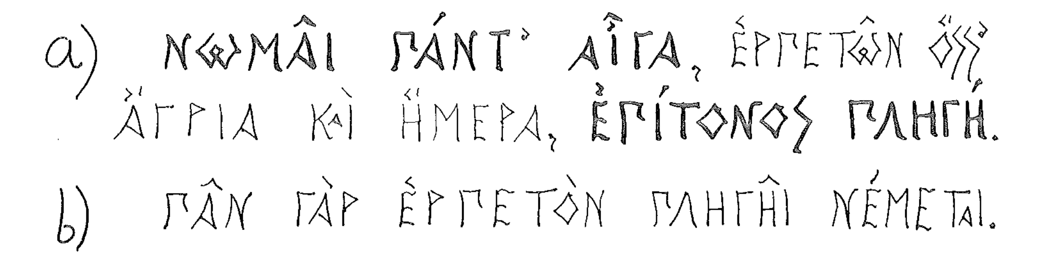
que es paleográficamente harto costosa y sin justificación; Diels propuso *sarón* o *sárma* 'barredura', 'basura' (de *saírō* 'barrer'), en lo que le han seguido los editores y estudiosos (pero conservan el *sárx* Mc Diarmid, Friedländer y Kirk, no sin alterar el final del texto), corrección que, aparte lo poco justificable también del error de los *MSS,* obliga a cambiar la estructura de la frase entera ("como barredura de cosas echadas al azar es el más hermoso de los órdenes" o mundos; y todavía tienen D-K que explicar el sentido anotando "En el sentido, sin duda, de que así le parece a la mayoría, que no comprende el *lógos*", contra la interpretación de Teofrasto mismo) y para ello suprimir el art. *ho* ante *kósmos,* no sólo sin justificación bastante del error, sino haciendo que la inserción del citador "dice Heraclito" se intercale en medio del sintagma *ho kállistos kósmos* 'el mundo más hermoso', con una violencia inusitada y sin motivo. Así que he preferido venir a reconocer en *sárx,* alterado en la transmisión o no (podía haber sido algo cercano, como *sárax* o *phárx,* en todo caso un vocablo desconocido para los copistas), un vocablo distinto, masculino, inusitado en gr. corriente (v. en ⓥ sugerencias de etimología que puedan explicarlo), y con el significado de 'algo que por su esencia misma consiste en una mezcla azarosa o caprichosa de muchos componentes variados', como podría ser o bien 'centón', 'colcha de toda suerte de retazos' o bien 'ensalada' o 'revuelto de ingredientes de que al azar o capricho se disponga' o 'puzpurri' o más en general 'baraja' en el sentido de 'barullo' o 'resultado del revolver y barajar', en fin alguna cosa cuya gracia esté en la más indiscriminable acumulación; con lo cual mantengo en cambio la estructura de frase que me parece sintaxis razonable (el añadido que propongo de *tṑs* 'así', con cierta justificación paleográfica, ratifica esa estructura), y además encuentro un sentido del texto más cercano a lo que Teofrasto entendía claramente en él al citarlo y comentarlo.

Ello es que me parece Teofrasto haber entendido bien hasta cierto punto la frase que copiaba o más bien recordaba del libro, hasta donde un filósofo podía, en el sentido de que aquella evidencia de ordenación que al considerar las partes o subconjuntos de la Realidad se nos impone no puede valer para la ordenación total misma o conjunto de la Realidad (lo que a Teofrasto le parece ilógico es por el contrario la lógica misma), en cuanto que la Realidad de las realidades, el mundo de mundos o todo-lo-que-hay no puede justamente ser de veras total, no puede ser un todo como los todos de un cierto número de partes. Lo que razón aquí sugiere es que esa ordenación de las ordenaciones o realidad de las realidades ya no es una realidad, ya no u n a ordenación, sino que se confunde con el principio mismo de ordenación o fuego, que es, según hemos oído, la razón en cuanto se manifiesta como realidad; y lo sugiere certeramente por la vía de formular aquí la identificación entre azar y ordenación: con respecto al cosmos u ordenación total pasa algo semejante a lo que pasa con esas especiales estructuras como los centones, los puzpurris o la baraja bien barajada antes de empezar el juego: que para ellas la mejor gracia y el orden más hermoso consiste en el más rico barullo y el desorden más perfecto (nótese la peculiar contradicción que late en el sintagma 'desorden perfecto'), en el que queden los menos posibles restos reconocibles de una ley de ordenación: también para el mundo de los mundos, siendo sin fin y sin principio (n.º **81**), lejos de regir la ley de oposiciones mutuas, proporciones y estructuras que constituyen cada mundo (y cada cosa), lo que rige es la identifica-

ción entre los que son para las realidades polos opuestos, el azar más caprichoso y la más rígida de las leyes; pues no hay libre capricho, azar caótico ni suceso inmotivado que para la razón misma (no para las ideas que sus seres contrapuestos se hagan de ella) no sea lógica y resultado de su propia operación como razón que se realiza como fuego, constructor y destructor de mundos; dicho ridículamente, el capricho de la razón es la ordenación, y así el caos o sinfín de la Realidad que a nosotros se nos aparece (en cuanto renunciamos a la falsificación de hacer que el sinfín sea un todo y ordenarlo según la ley de los todos parciales) es la ley de la ordenación para la razón misma.

Y era seguramente importante que razón hiciera constar aquí esto, no fuéramos a recaer en pensar que el Fuego era un ordenador o creador del Todo, una medida, módulo o criterio de la ordenación total, cuando se nos ha dicho (n.º **81**) que él es, en todo caso, un creador de medidas, y mejor dicho, que las medidas son su acción misma, su encenderse y apagarse, en cuanto manifestación real de la razón o lenguaje de la realidad; así que era bien proclamar expresamente que la contradicción entre azar y ley es cosa de los todos parciales que razón o lenguaje presentan como ordenaciones fundadas en la contradicción entre los seres, pero que la razón misma es la anulación de esa contradicción entre azar y ley. Y es así que a formulaciones en torno a esta cara de la cuestión se dedican, según la ordenación de los frs. que aquí ofrezco, tras este n.º los tres siguientes, con que termina la parte principal del libro o Razón General.

11 D-K **83**



Ⓕ a) Apul. *De mundo* 36, *ed. P. Thomas* : Tandem omnium animalium agrestium et cicurum, pinnatarum et pedestrium et aquatilium, natura gignitur, nutritur, absumitur parens caelestibus institutis : «νωμᾷ .... πληγή», ut Heraclitus ait.

b) [Arstt.] *De mundo* 6, 401 a 8 : τῶν τε ζῴων τά τε ἄγρια καὶ ἥμερα, τά τε ἐν ἀέρι καὶ ἐπὶ γῆς καὶ ἐν ὕδατι βοσκόμενα, γίγνεταί καί ἀκμάζει καὶ φθείρεται τοῖς τοῦ θεοῦ πειθόμενα θεσμοῖς· «πᾶν γὰρ .... νέμεται», ὥς φησιν Ἡράκλειτος.

Cfr. Cleanth. *Hymn. in Iouem* 10 ss. : .... κεραυνόν· τοῦ γὰρ ὑπὸ πληγῆς φύσεως πάνθ' ἑρπετὰ ⟨ἔρρει⟩, οἷ σὺ κατευθύνεις κοινὸν λόγον ...
Et Plat. *Critias* 109 b : θεοὶ .... οἷον νομῆς ποίμνια, κτήματα καὶ θρέμματα ἑαυτῶν ἡμᾶς ἔτρεφον, πλὴν οὐ σώμασι σώματα βιαζόμενοι, καθάπερ ποιμένες κτήνη πληγῇ νέμοντες, ἀλλ' ᾗ μάλιστα εὔστροφον ζῷον, ἐκ πρύμνης ἀπευθύνοντες οἷον οἴακι πειθοῖ ψυχῆς ἐφαπτόμενοι κατὰ τὴν αὐτῶν διάνοιαν, οὕτως ἄγοντες τὸ θνητὸν πᾶν ἐκυβέρνων.
Et Procl. *in Rempubl.* II 20, 23 : αὐτοκινήτως γὰρ ζῶσι καὶ οὐ περιάγονται μόνον ὑπὸ τῆς εἱμαρμένης, ὥσπερ τὰ πληγῇ νεμόμενά φασιν, ἀλλὰ καὶ ἑαυτὰς περιάγουσιν. *Et* Id. *in Alc. I* p. 279, 19 : ... ὅτι τὰ μὲν ἄλογα ζῶα τῶν πληγῇ νεμομένων ἐστί. *Et* Olympiod. *in Alc. I* p. 178, 16 : ... ἄρχειν δὲ οὐκ ἀλόγων, τῶν πληγῇ νεμομένων, ἀλλ' ἀνθρώπων.

Ⓥ a) νωμᾷ .... πληγή *satis perspicue legi credo (si praesertim consuetorum scribae peccandi modorum per ceteras libri Graecas laudationes patentium rationem habueris) in ea signorum serie quam Apulei codd. hic praebent, quorum ad exemplum codicum* B *et* F *scriptionem P. Thomas sic transcripsit:*

menſαΠΑΝΤΑεΥεΡΓεΤωΜΟCCαrrΙΝΑ ΜεΡΗεſſεtoνoſſαhyti B
menſα·ΠαΝΤαεΥεΡRεΓωΜΟSSαRΙΝαΜεΡΗεSSεΤΟΝΟSαhΥΤΙ F

: πᾶν .... νέμεται *Aristotelici De mundo Graeci codices, quae lectionis prioris minus accurata redactio uidetur, siue exemplar unde Apuleius Latine uorterat correctiorem Heracliti laudationem praebebat, siue Apuleius ipse (cfr. ad* n.º 46 *de altera in libro De mundo Heraclitea laudatione) ex Heracliti libro uel florilegio aliquo uiri Aristotelici Heracliteam laudationem curiosius correxerat. Ceterum* νωμᾷ πάντ' αἶγα πληγή *prouerbium fuisse credo, quod itidem atque alias* (n.ºs 10, 17, 23, 54, 71, 126) *Heraclitana ratio sibi adhibuisset.* ἐπίτονος *denique, quod hac significatione incognitum nobis erat, mire tamen aptum ad ictum pastorilis fundae indicandum uidetur, unde et melius fulminis ictui* (n.º 84) *similitudo elucet.*

b) πληγῇ Stob. (*et* πληγὴν *fort. uersio Armenia*), *edd.* : τὴν γῆν [Arstt.] *codd.*, Bollack-Wismann : πᾶν γῆν *fort. uersio Syriaca.*

In Cleanthis hymnum: πάνθ' ἑρπετὰ ἔρρει *scribo* : πάντα ἔρηγα (*«spatio 10 litterarum postea relicto»* Wachsmuth) *cod.* : πάντ' ἐρρίγασιν Ursinus : πάντ' ἔργα τελεῖται v. Arnim
οἷ *scribo* : ᾧ *cod., ante quod lacunam in ed. sua priori* Waschsmuth *signauerat*
κατευθύνεις Brunck : κατευθυνεῖς *cod.* : *an* κατευθυνέεις *scribendum?*
κοινὸν λόγον Ursinus : λόγον κοινὸν *cod.*

Ⓣ a) GOBIERNA A TODA CABRA, A CUANTOS BICHOS SE ARRASTRAN, BRAVÍOS Y DOMÉSTICOS, GOLPE TEN-

SO ⟨DE HONDA⟩. b) Todo ser que se arrastra por golpe se le gobierna.

© La versión corrientemente admitida de la cita es la que doy bajo *b*, la que se lee en la obra *Sobre el universo* del corpus aristotélico y que suele atribuirse al s. I *ante* o *post*, donde se introduce así: "... y de los animales, tanto salvajes como domésticos, los que se crían en el aire y sobre la tierra y en el agua, se engendran y llegan a madurez y perecen obedeciendo a las disposiciones de la divinidad: pues 'todo ser ... gobierna', según dice Heraclito" siguiendo el texto como citado en Estobeo (pues los *MSS* de la obrilla tienen en vez de 'por golpe' un 'la tierra' ⟨pace⟩, que es lo que parece haber leído la versión siria que tenemos, 'toda la tierra'), y algo parecido, 'a golpe', debía haber tras la versión armenia. Ahora bien, en la traducción latina que de esa obra tenemos a nombre de Apuleyo, que por lo demás sigue bastante literalmente el original en la parte precedente ("En fin, de todos los animales bravíos y mansos, de los alados y los de patas y los acuáticos, la natura se engendra, se alimenta, se consume obedeciendo a celestiales disposiciones:"), al llegar el punto de la cita, los códices presentan (como suele suceder cuando los amanuenses de Occidente, que desde la época tenebrosa desconocían del todo o casi los caracteres griegos, se encuentran en el texto latino que copian intercalada una cita en griego, que a veces dejan en blanco, mientras otras tratan de dibujar los caracteres que no entienden, con tanto más peligro cuanto que además se ignoraba en latín el uso de los acentos y que el texto griego podía tener algunos enlaces y abreviaturas) una sarta de caracteres un tanto enrevesados ciertamente, pero de los cuales está claro, en primer lugar, que no pueden ser desfiguración de un texto como el que da el original griego (y que Diels mismo se empeñaba en leer aquí, no sin cierta desaprensión), entre otras cosas porque son muchas más letras de las que corresponderían, y en tanto que se da a veces en estas copias ininteligentes que el amanuense se salte algunos caracteres, no hay caso en que añada por su cuenta más; y luego, tras acostumbrarse un poco a los modos de error que se dan en las otras citas griegas del libro (entre ellas, otra de Heraclito, la del n.º **46**, donde el lector recuerda que dedujimos, contra el original griego, la forma *synalláxies*), pienso que se llega a leer bastante claramente lo que los copistas latinos transcribieron a su modo, y que es sin demasiadas dudas lo que edito bajo *a*, y de lo que una vez descubierto (y percibido que la parte "A toda cabra la gobierna golpe" debía de ser un proverbio, que razón había tomado por su cuenta, como vemos también con más o menos evidencia en n.ºs **10**, **17**, **23**, **71** y **126**, para hacer de la voz popular voz de razón), la versión *b* da la neta impresión de ser una abreviación en cita libre y de memoria: que la diferencia entre las dos tradiciones se deba a que el ejemplar griego de donde Apuleyo traducía era de una línea en que no se había substituido por la cita libre la literal, o a que Apuleyo mismo se molestó en corregir su original buscando la versión precisa, si no en un ejemplar del libro de Heraclito, al menos en algún florilegio de dichos u otra fuente indirecta que tuviese en su biblioteca, es cuestión que no me resuelvo a decidir.

En cuanto a los ecos indudables de la frase, que doy en Ⓕ, el más interesante es un paso del *Himno a Zeus* de Cleantes estoico (tan rico en otros ecos del libro de Heraclito: v. n.os **3**, **17**, **25** y **52**), de donde se desprende desde luego la estrecha unión entre este dicho del golpe y el del rayo, que doy como n.º **84**, los cuales dos Cleantes identifica entre sí, así como con la operación de *lógos* mismo, sin duda razonablemente; lo malo es que esos versos están plagados de dudas textuales y con una laguna (indicada por un blanco en el *MS* de Estobeo que conserva el Himno) al final del v. 10: apoyándome en el texto de Pseudoaristóteles-Apuleyo, he tratado de restituir el original de Cleantes, de la manera que se razona en Ⓥ, con lo cual viene a decir algo como esto: "... el rayo: / pues van a su golpe todos los bichos que cría natura / adonde tú la común razón diriges...". Interesante es también (pues revela una memoria de la frase más cuidadosa de lo que en Platón se suele, y liga asimismo este golpe de pastor con el de timonel que aparece en n.º **84**) el pasaje del *Cricias* que dice así: "Los dioses ..., como pastores a rebaños, como a reses y cría de sus ganados nos criaban, sólo que no moviendo a la fuerza con cuerpos cuerpos, como pastores que gobiernan reses a golpe, sino, según convenía a un animal tan manejable, dirigiendo de popa como con timón, con persuasión apoderándose del alma según el pensamiento de ellos, así guiando todo lo mortal lo conducían". De aquí probablemente derivan las alusiones al dicho en los comentaristas de Platón, Proclo en su comentario a la *República* ("... pues viven moviéndose por sí mismas y no sólo se dejan desviar por la ley del destino, tal como dicen de los seres que se gobiernan por golpe, sino que también a sí mismas se desvían.") y en el del *Alcibíades I* ("... que de los seres vivos los irracionales son de los que se gobiernan por golpe") y Olimpiodoro en su comentario al mismo ("... pero mandar no en irracionales, los que se gobiernan por golpe, sino en hombres").

El caso es que, aunque el fr. se refiera explícitamente a animales, aprovechando lo que pienso que era un refrán, "Gobierna a toda cabra golpe (de honda)", usado para sugerir que al más díscolo y caprichoso en sus derroteros se le pastorea, dirige y reconduce a golpe seco, como a las cabras el cabrerizo a tiro de honda, y todavía anotando a modo de glosa del refrán, que ello se refiere a todo bicho viviente, tanto los que se consideran domésticos y mansos como los que se creen libres y bravíos, sin embargo la fórmula de razón se insertaba aquí con un valor más general, como formando parte (con n.os **84** y **85**) de este último tramo, en que razón se lanza a desengañarnos de las ideas que tengamos hechas sobre el Universo o la ordenación total de la Realidad y a presentar para ello algunas indicaciones sobre las ilusiones principales que constituyen esa Realidad, movimiento y tiempo: después de haber declarado en n.º **82** la vanidad de la noción misma de 'ordenación' o 'cosmos' en cuanto pretende a la totalidad (pues para ella el más perfecto desorden sería la más hermosa ordenación), se sugiere aquí la momentaneidad (esto es, el sin-tiempo) con que cualquier imaginable desviación caprichosa o de libre arbitrio a que pudiera pretender alguno de los múltiples que creen ser uno cada uno, así seres vivos como piedras como astros (y la imagen del golpe de honda no deja de tocar al problema que la Ciencia iba enseguida a tratar de plantearse y resolver como choque de las partículas elementales) queda inmediatamente corregida por golpe de razón (de manera que la corrección es simul-

tánea con la pretensión de error o desviación), y todas las pretendidas cabriolas o caprichos del que se cree ser uno entre todos quedan en verdad integradas en la operación de ordenación sin límite ni cansancio a que razón (como fuego que es medidas y cuenta de las cosas) se dedica: pues no hay error, desviación ni cabriola que, apenas formulada en un lenguaje, no entre de inmediato a formar parte del sistema (que para ello y por ello ciertamente se amplía y modifica inmediatamente) y no venga así a entrar en las filas de la razón.

Es importante, con todo, insistir en la momentaneidad o sin-tiempo del proceso: pues, si hubiera de veras un momento de irracionalidad, que sólo sucesivamente, "en el tiempo", viniera seguida de otro momento de arrepentimiento, castigo o corrección, sería como pensar que el lenguaje de la realidad, que dice todo lo que pasa, en un momento ha dicho algo sin sistema de lengua e n la que hablar; pero también las equivocaciones o *lapsus linguae* son a su modo lingüísticos y racionales (como Freud puso empeño en demostrar), y si en las lenguas particulares todo se ha de decir temporal-, sucesiva-, insimultáneamente, la lengua en general, razón misma, dice simultáneamente (ni "está siempre diciendo" ni "tiene todo dicho" son, naturalmente, verbos apropiados para esto) cualesquiera cosas que en las lenguas particulares y en los momentos sucesivos se digan y se contradigan. Y esa insistencia en la momentaneidad está aquí bien sugerida por la imagen del golpe tenso de la honda (*epítonos* es un Adjetivo que leo aquí, sin precedentes, pero con buena formación y sentido propio, aplicado al golpe, como aludiendo a la tensión de la honda y por tanto a la tensión dirigida, con el prefijo *epi-*, de golpe sobre el cuerno de la cabra), con la cual además se apunta debidamente la conexión con la otra imagen, la del rayo, que en el n.º siguiente encontramos para formulación del mismo desengaño de ideas sobre el tiempo.

64 D-K **84**

TÀ ΔÈ ΠÁΝΤΑ ΟἸΑΚÍΖΕΙ ΚΕΡΑΥΝÓΣ.

Ⓕ Hippol. *Ref.* IX 10 (*post* n.º 132) : λέγει δὲ καὶ τοῦ κὄσμου κρίσιν καὶ πἂντων τῶν ἐν αὐτῷ διἄ πυρὂς γίγνεσθαι λέγων οὕτως· «τὰ .... κεραυνός», τουτέστι κατευθὐνει, κεραυνὸν τὸ πῦρ λἔγων τὸ αἰώνιον.

Cfr. Cleanth. *Hymn. in Iou.* 6-9 : τοῖον ἔχεις ὑποεργὸν ἀκινήτοις ὑπὸ χερσὶν ἀμφήκη πυρόεντα ἀειζώοντα κεραυνόν· τοῦ γὰρ ὑπὸ πληγῆς φύσεως πἄνθ' ἑρπετἄ ⟨ἔρρει⟩, οἷ σὺ

κατευθύνεις κοινὸν λόγον, ὃς διὰ πάντων φοιτᾷ μειγνύμενος μεγάλων μικροῖσι φάεσσι.
Et Philod. *De piet.* 6 a p. 70 (*cfr. ad* n.° 79) : ... ἐν οἷς φησι δ[ιχῶ]ς· «κεραυνὸς π[άντ' οἰα]κίζει» καὶ Ζ[εὺς ...
Et Plat. *Critias, quod. ad* n.° 83 *adnotauimus.*

Ⓥ τὰ δὲ : τάδε Sauppe *suspicabatur,* Boeder, Bollack-Wismann, Kahn.

In Cleanthis hymnum: ὑπὸ : ἐνὶ Brunck : μετὰ Meineke πυρόεντ' αἰειζ. *corr.* Wachsmuth *De* πάνθ' .... λόγον *uide sis ad* n.° 83 *Post* πάντων «*spatium 6 litt. cod. reliquit*» Wachsmuth μεγάλων μικροῖσι : μεγάλοις (μεγάλῳ *i.e.* ἡλίῳ Diels) μικροῖς τε Brunck φά' ἐσσί *cod.*
Philodemi textum Croenert *et* Diels *rest.* : *u. sis ad* n.° 79.

Ⓣ Y LAS COSAS TODAS LAS TIMONEA EL RAYO.

Ⓒ Dado por San Hipólito en su sarta de citas heracliteas, introduciéndolo como testimonio de una amenaza de juicio final por fuego (pero v. en Ⓒ al n.° **75** cómo debe entenderse esto) y por consiguiente interpretando 'rayo' como 'fuego' (lo cual ciertamente no es exacto; pero es curioso que en su interpretación el rayo instantáneo se identifique con el fuego sempiterno, *pŷr aiónion,* como veremos más abajo) del siguiente modo: "Y dice también que juicio del universo y de cuantas cosas hay en él se produce por fuego, al decir así: 'Y las ... rayo', esto es, las dirige, llamando rayo al fuego sempiterno", y confirmado, así como su ligazón con el n.° **83**, por lo que del texto del *De pietate* de Filodemo epicúreo se deja restituir ("...en donde dice de doble modo 'Rayo todas las cosas timonea' y Zeus..."), así como por el pasaje del *Cricias* de Platón que hemos leído en Ⓒ al n.° **83**, y por los versos del *Himno a Zeus* de Cleantes, que traduzco aquí más por extenso ("...tal tienes por ayudante a tus manos nunca vencidas, / el de doble filo, el ardiente, el siempre-vívido rayo: / pues van a su golpe todos los bichos que cría natura / adonde tú la común razón diriges, que todas / las cosas recorre grandes fundiéndose en luces pequeñas"), tiene grandes probabilidades (sobre todo si el *tá dè pánta* 'y las cosas todas' es de leer así y no como *táde pánta* 'todas estas cosas') de haber venido en el libro inmediatamente tras el n.° **83**, de la estrecha relación con el cual dan también indicio los pasajes del *Cricias* y de Cleantes.

Esta otra fórmula de razón pués generaliza la anterior del golpe de honda, referida directamente a los seres vivos, para aplicarse a las cosas cualesquiera que, con su identidad cada cual, que es la diversidad con otras, y con sus movimientos y mutuos entrechoques, constituyen la *phýsis* o Realidad: a todas ellas las timonea o dirige por su rumbo el rayo, fórmula en la cual es de oír, lo primero, la impropiedad o extrañeza de que el rayo, que más bien de ordinario serviría para hacer zozobrar la nave, funcione como recto timonel, y luego recordar, según a Platón le había llamado la atención en el lugar citado, que la elección del timón implica que la dirección del rumbo se haga "de popa", esto es, por detrás o a espaldas de

la nave que dirige; pero, dominando todo ello, desde luego, la impresión de momentaneidad del proceso (e.e. intemporalidad) que ahora con el rayo, como antes con la honda, nos quiere sugerir razón: que es que la ilusión principal que construye la Realidad (y el problema central de toda Física) es la del movimiento (la imposibilidad de la noción de 'un móvil', que Zenón de Elea demostró para siempre con la fórmula "Lo que se mueve no se mueve ni donde está ni donde no está", que glosamos en las *Lecturas presocráticas I* pp. 129-131 y 169-171), ilusión fundamental para una ideación del tiempo, y que, imposible como es, se nos impone por fuerza como recurso para curar la imposibilidad más profunda de que uno sea el que es (para demostrar lo cual tiene que estar aquí y allá, y por tanto antes y después, sin dejar de ser el mismo), es decir que sea uno diferente de todos los demás: pues bien, lo que aquí razón denuncia es la ilusoriedad de tal creencia: no sólo es ya que lo que a cada uno (y a la generalidad) se le aparece como movimiento predeterminado por un impulso y dirigido a una meta sea en verdad una operación de razón misma, para la cual el más desatado arbitrio y la necesidad más inviolable se confunden (*cfr.* a n.º **83**), sino que además no hay en verdad siquiera 'antes' y 'después' en los procesos (cuanto menos un 'ahora' que estuviera entre 'antes' y 'después' y por tanto una línea que quisiera ser ideación, como del movimiento, también del tiempo mismo), pues que el proceso no es tal proceso, sino verdaderamente intemporal, esto es, instantáneo a la manera que sugiere la operación del rayo, en la cual ni el impulso inicial ni la meta pueden distinguirse del acto mismo (salvo cuando la Ciencia desarrolle, para seguir sustentando la creencia dominante, la idea de 'velocidad de la luz' o semejantes), operación que, naturalmente, ha de cumplirse a espaldas del objeto o sujeto del movimiento y en especial a espaldas de la conciencia de los semovientes que estén obligados, por lo dicho, a hacerse una idea de sus movimientos. No es tanto pués que se afirme la instantaneidad de la operación de la razón o rayo, sino que con la in-stantaneidad se niega la ideación habitual del tiempo, como siendo al mismo tiempo sucesividad y al mismo tiempo conjunto (simultáneo) de los momentos sucesivos.

Así que no es precisamente que el rayo sea el fuego, que hemos interpretado como el nombre que la razón se da a sí misma cuando se manifiesta como Realidad, pero sí es verdad que, así como el fuego es *aiōnion* 'sempiterno', según bien dice San Hipólito, así el rayo es instantáneo, y en ambas apariciones de razón oímos los dos modos contrarios (pero el mismo, por tanto, para razón) de negar el tiempo impuesto en las creencias particulares y en la Ciencia, que en vano quiere ser compatible ni con la instantaneidad ni con la sempiternidad. Es así lógico que a una denuncia explícita de tal creencia se dedique ahora la que es, según nuestra ordenación, la última fórmula de la Parte General del libro.

85

52 D-K

αἰών παῖς ἐστι παίζων, πεσσεύ-
ων· παιδὸς ἡ βασιληίη.

Ⓕ Hippol. *Ref.* IX 9 (*post* n.° 1) : ὅτι δέ ἐστι παῖς τὸ πᾶν καὶ διὰ αἰῶνος αἰώνιος βασιλεὺς τῶν ὅλων, οὕτως λέγει· «αἰὼν .... βασιληίη» (*sequitur* n.° 45).
Lucian. *Vit. auct.* 14 : ... *καὶ ἔστι τὠυτὸ τέρψις ἀτερψίη .... περιχωρέοντα καὶ ἀμειβόμενα ἐν τῇ τοῦ αἰῶνος παιδιῇ.* :: τί γὰρ ὁ αἰών ἐστι; :: παῖς παίζων, πεσσεύων, ⟨συμφερόμενος⟩ διαφερόμενος.
Procl. *in Tim.* I p. 334 : ἄλλοι δὲ καὶ τὸν δημιουργὸν ἐν τῷ κοσμουργεῖν παίζειν εἰρήκασι, καθάπερ Ἡράκλειτος.
Clem. *Paedag.* I 5 : ἀγαλλιᾶται τὸ πνεῦμα τῶν ἐν Χριστῷ παιδίων ἐν ὑπομονῇ πολιτευομένων, καὶ αὕτη ἡ θεία παιδιά· τοιαύτην τινὰ παίζειν παιδιὰν τὸν ἑαυτοῦ Δία Ἡράκλειτος λέγει.

Cfr. Plat. *Leges* X 903 d.
Et Philo *Vit. Mos.* I 6, 31 : *uideas* ad n.° 60.
Et Plut. *De E,* 21, 393 e : ... ἢ τοῦ ποιητικοῦ παιδὸς ἔσται φαυλότερος, ἣν ἐκεῖνος ἔν τινι ψαμάθῳ συντιθεμένῃ καὶ διαχεομένῃ πάλιν ὑφ᾽ αὑτοῦ παίζει παιδιάν ⟨*allud. ad* Hom. O 361 : ... Ἀπόλλων ... ἔρειπε δὲ τεῖχος Ἀχαιῶν ῥεῖα μάλ᾽ ὡς ὅτε τις ψάμαθον πάις ἄγχι θαλάσσης, ὅς τ᾽ ἐπεὶ οὖν ποιήσῃ ἀθύρματα νηπιέῃσιν, ἄψ αὖτις συνέχευε ποσὶν καὶ χερσὶν ἀθύρων⟩, ταύτῃ περὶ τὰ ὅλα χρώμενος ἀεὶ καὶ τὸν κόσμον οὐκ ὄντα πλάττων, εἶτ᾽ ἀπολλύων γενόμενον.
Et Greg. Naz. *Carm.* II 1, 85, 11 : πάντα χρόνος πεσσοῖσιν ὁμοίϊα τῇδε κυλίνδει κάλλος, εὐκλείην, πλοῦτον, κράτος, ὄλβον ἄπιστον.
Et Scythinus Teius *apud* Stob. *Ecl.* I 8, 43 : χρόνος ἐστὶν ὕστατον καὶ πρῶτον πάντων καὶ ἔχει ἐν ἑαυτῷ πάντα, καὶ ἔστιν εἷς ἀεὶ καὶ οὐκ ἔστιν ὁ παροιχόμενος ἐκ τοῦ ἐόντος αὐτῷ ἐναντίην ὁδὸν παρεὼν αἰών· τὸ γὰρ αὔριον ἢ μὲν τῷ ἔργῳ χθές ἐστιν, τὸ δὲ χθὲς αὔριον.

Ⓥ πεσσεύων Lucian. : πεττεύων Hippol.

In Luciani textum: περιχωρέοντα A C : περιχορέοντα Γ : περιχορεύοντα ω ψ Δ φ συμφερόμενος δ. *iam corrector in* ψ *addiderat* : συνδιαφερόμενος Bernays.
In Scythini: καὶ οὐκ εἶσιν Bywater παρεὼν αἰὼν *dubitanter scribo* : παρ᾽ αἰῶνα. Τὼυ Usener : παρεωνιατῶν *cod.* ἢ μὲν *scribo* : ἡμὶν Wilamowitz, *qui locum totum sic ad trochaicos reduxerat* : πάντων χρόνος / ὕστατον καὶ πρῶτόν ἐστι, κἂν ἑαυτῷ πάντ᾽ ἔχει / κἄστιν εἷς κοὐκ ἔστιν· αἰεὶ δ᾽ ἐξ ἐόντος οἴχεται / καὶ πάρεστιν αὐτὸς αὐτῷ τὴν ἐναντίην ὁδόν. / αὔριον γὰρ ἡμὶν ἔργῳ χθές, τὸ δὲ χθὲς αὔριον. *Sic autem* West : ὕστατον πρῶτόν τε πάντων ἔν θ᾽ ἑαυτῶι πάντ᾽ ἔχων, / εἷς ἀεὶ κοὐχ ⟨εἷς· πάλιν γὰρ⟩ εἶσιν ὃς

παροίχεται / ἐξ ἐόντος ⟨αὐτὸς⟩ αὐτῶι ⟨ τὴν⟩ ἐναντίην ὁδὸν / παρ' ἐνιαυτόν ⟨......⟩ τὸ δ' αὔριον / ἤματι τρίτωι χθές ἐστιν, ⟨τοῦ⟩το δὲ χθὲς αὔριον. *Antea uero* Schuster *ad hexametros,* Bywater *ad iambos,* Meineke *partim ad scazontes transfundere conati sunt.*

Ⓣ EL TIEMPO-TODO ES UN NIÑO JUGANDO, QUE JUEGA AL CASTRO o TRES-EN-RAYA: ¡CASTRO-HECHO-Y-DERECHO PARA EL NIÑO! o ¡DE UN NIÑO LA CORONA!

Ⓒ El fr. completo nos lo da San Hipólito, inmediatamente tras el n.° **1**, introduciéndolo así: "Y que es niño el todo ⟨aquí hay un juego de palabras, sin duda intencionado, entre *paîs* 'niño' y *pân* 'todo'⟩ y por la eternidad rey eterno de los seres todos, así lo dice: 'El Tiempo ... para el niño!'"; la primera frase Luciano en la *Subasta de Vidas,* del siguiente modo: "... y es la misma cosa placer / displacer .... girándose y entremudándose en el juego del Tiempo-todo. —Pues ¿qué es el Tiempo-todo?— Un niño jugando, que juega al tres-en-raya, ⟨concordante⟩ / discordante ⟨v. n.° **46**⟩"; referencias más alejadas en el Comentario de Proclo al *Timeo* ("y otros también han dejado dicho que el Fabricador en la fabricación del mundo juega, tal como Heraclito") y en el *Pedagogo* de San Clemente: "se regocija el espíritu de los niños-en-Cristo que en la perseverancia moran y se gobiernan, y ése es el juego divino: algún juego como ése dice Heraclito que su Zeus está jugando". En cuanto a ecos de la fórmula (sólo primera parte) pueden oírse algunos dudosos en el texto de las *Leyes* de Platón y en el de la *Vida de Moisés* de Filón citado al n.° **60**; también acaso en el de Plutarco *De la E que hay en Delfos,* que dice así: "... o será más torpe que el niño creativo, si al juego que aquél juega en alguna arena por él amontonada y desparramada ⟨aludiendo a la *Ilíada,* donde se dice de Apolo "y arrasó el parapeto de los aqueos / fácil sin más, como cuando a la vera del mar un niño la arena, / que luego que en sus chiquilladas casitas alzó de juguete, / de nuevo las desparramó con pies y manos jugando"⟩ a ese juego en las cosas todas se dedica por siempre y el universo que no había lo amasa y después, ya surgido, lo destruye"; más cierto es el eco (aunque no dice para 'tiempo' *aiṓn,* sino *chrónos*) en los versos de San Gregorio Nazianceno: "todo el tiempo así como fichas del tres-en-raya lo hace / rodar, hermosura, riqueza, poder, fama, dicha mentida". Pero lo más grave es un pasaje que Estobeo nos transmite de Escítino de Teos, un poeta y fiel heraclitano, del s. IV *ante,* de quien se nos dice que virtió en yambos (lo que incluye también versos trocaicos) los dichos del libro, en el cual pasaje, imperfectamente transmitido, con un par de puntos mal resolubles para la crítica textual, y en prosa (U. von Wilamowitz intentó una versión en tetrámetros trocaicos, con bastante arte y luego West ha intentado otra en el mismo metro: v. en Ⓥ), se habla del Tiempo *(chrónos)* del siguiente modo: "Tiempo es lo último y lo primero de todas las cosas, y tiene todas las cosas en sí mismo, y es uno por siempre y no lo es, el ya desaparecido del ser al mismo por la vía inversa presentándose como Tiempo-todo: pues lo que es mañana, por cier-

to, es en realidad ayer, y el ayer mañana": es muy difícil decidir (y más con el inseguro entendimiento del centro del pasaje, para el que no he dado con una lección satisfactoria) cuánto de eso procedía del libro de Heraclito, pero es probable que la anulación de la oposición 'ayer / mañana' figurase allí entre las *synalláxies* de razón de los n.os **46-48**; no pienso, en cambio, que el paso correspondiente del libro, caso de haberlo, estuviera junto a este n.º **85**, y no es de creer que Escítino trocara *aiōn* por *chrónos,* sino más bien, en todo caso, que hubiera un momento en aquella otra parte del libro en que razón hablara del tiempo (*chrónos,* que no aparece en ninguno de nuestros fragmentos) como sucesión o insimultaneidad, para denunciar justamente (por *synalláxies* como la de 'ayer / mañana') la ilusión de esa serie de momentos sucesivos: pues todos los momentos están en éste, y éste no es ningún momento entre los momentos.

Aquí se trata de *aiōn* (el Nombre derivado del Adv. *aieí* 'siempre', de la misma raíz que lat. *aeuom* y *aeternus*), que parece referirse al tiempo considerado todo de una vez (aunque el todo, en vez de ser una era o la eternidad, sea simplemente la edad, el tiempo todo de una vida), en el que cualquier momento de ese todo estuviera comprendido como en un conjunto, por oposición a *chrónos,* que más bien se refiere (salvo que más tarde *aiōn* cae en desuso en la lengua corriente, y *chrónos* se hace cargo en parte de su ámbito semántico) al tiempo como sucesión, al tiempo que pasa (inasiblemente, inconcebiblemente), y hasta a los momentos que tratan de identificarse en la sucesión, p.ej. los de la música y la métrica, distinción un tanto dura de entender para nosotros: pues ello es que el progreso de la ideación del tiempo (que el progreso histórico imperiosamente necesitaba) ha tenido que incluir la progresiva confusión de las dos nociones, y todas las lenguas europeas desconocen la duplicidad de términos que todavía las antiguas mantenían. Aquí, pues, es de la idea de 'tiempo' o del Tiempo-todo o de la Sempiternidad de lo que se habla, y de lo que se dice que es un niño (ya esto a los lectores de Heraclito les sonaba seguramente a paradoja: pues *Aiōn* debía ser más bien alguien en el final de su vida y con todo su tiempo a las espaldas; y véase cómo, al dominar entre nosotros cada vez más la ideación del tiempo, el Tiempo es en las figuras de los calendarios un viejo tan venerable como horrendo), y un niño que está jugando (en gr. hay paronomasia, *paîs paízōn,* como si dijéramos 'un niño niñeando'), y más precisamente, que juega a un juego de posiciones relativas, bien conocido por todas partes (v. p.ej. H. J. R. Murray *History of Board Games other than Chess* 'Univ. Press' Oxford 1952, cap. III 'Games of Alinement and Configuration'), aunque con numerosas variantes, de las cuales la más simple es acaso la que escojo para efectos de la traducción, la de 3 por 3 lugares o tres-en-raya, que también solíamos llamar de niños el castro, proclamándose la jugada de cierre o vencedora con la fórmula "Castro hecho y derecho", jugándolo con chinas o tejuelos sobre un esquema trazado en el suelo como un cuadrado con sus dos medianas y sus dos diagonales, que determinaban, con el central de entrecruce, los 9 puntos que eran lugares posibles de las fichas, si bien parece que entre los antiguos había dos tipos de *petía* (de la que el juego romano de los *latrunculi* 'bandolerillos' o 'soldados mercenarios' se considera una modalidad), una, según cuenta el lexicógrafo Pólux (X 97), con 5 rayas y 5 fichas (descripción que propiamente no se entiende) y otra con las fichas (hasta 60) situándose en un casille-

ro llamado *pólis* 'ciudad', mientras que, por una noticia de San Isidoro, había peones que sólo avanzaban "derecho" y otros que *uage* (presumiblemente, al sesgo), pero sin duda este tipo, que se aproxima al ajedrez, se aleja mucho de la *petía* de simple disposición de fichas en lugares relativos, que es seguramente a la que Heraclito se refiere.

Ello es que se trata de un juego en que las dos clases de fichas de color contrario luchan por ocupar sobre el sistema de líneas una disposición de la que las adversarias tratan continuamente de impedirlas, y el logro de esa disposición (p.ej. tres en raya) por las unas o las otras es el final del juego; y del *basilēíē* con que termina la frase heraclitana apenas puede pensarse otra cosa sino que recoge la fórmula usada para cantar ese final, sea con el valor de 'realeza' o 'coronación', ya que es ordinario en tales juegos, remedos de la guerra, que la victoria implique algo como alzamiento o dominio del Rey, único por definición, y entre los romanos del Imperio el vencedor de una partida de *latrunculi* se proclamaba *imperator,* o bien sea, como caería bien para precisar la relación con nuestro "Castro hecho y derecho", con el de 'palacio' o 'real', aunque no encuentro atestiguado tal significado para *basilēíē* o át. *basileíā,* con la elipsis de *oikíā,* que se hizo normal para *basilikḗ;* pero, en todo caso, lo que se proclama es "¡Del niño la victoria!", e.e. "¡Del niño el cierre o disposición dominadora de las fichas!"; final que trae consigo aparejada la cuestión, pertinente a nuestro propósito, de cómo puede decirse que en la disposición de final o cierre están implícitas las jugadas anteriores que han llevado a ella, el curso de toda la partida; pues el tres-en-raya, con cualesquiera de sus complicaciones y hasta el ajedrez mismo, no es ciertamente un juego de veras infinito, en cuanto que, siendo número determinado los lugares, las fichas y las reglas convenidas, cabe decir con buen sentido que todas las jugadas, sucesiones de jugadas y partidas enteras, están previstas en el sistema o aparato, que todo juego que se juegue estaba ya jugado; por otro lado, parece que a una misma disposición final sobre el esquema o casillero se puede haber llegado a través de múltiples partidas o sucesiones diferentes, si bien tampoco esas posibilidades "hacia atrás" son infinitas, sino número determinado; así resulta que la *petía* (como el ajedrez) no es propiamente un juego de azar (es curioso que Plutarco en su *De la falsa vergüenza* 5 desaconseja los juegos de azar al sabio, en tanto que en el *Del exilio* 11 le recomienda entretener sus tiempos vacíos con la *petía*), pero no es tampoco un juego creativo o dependiente de la mera habilidad de uno, ya que por fuerza depende también del aprovechamiento del error del otro (jugándose por ambas partes "del mejor modo" cada vez, el juego queda condenado a terminar, según las diversas estructuras y reglas, o en tablas o con la victoria del 1.º que juega o con la del 2.º), y es así como un niño, práctico en el juego, puede ser la mano que cierre la partida, con sólo reconocer algunas líneas de fallo del adversario (que acaso pretendía jugar o por rigurosa lógica o creativamente y por corazonada, como en campo de azar abierto), y *aiốn* o Tiempo-todo sería el niño que se las supiera todas, esto es, que tuviera p r e s e n t e s todo el número de combinaciones sucesivas que le dan fatalmente la victoria.

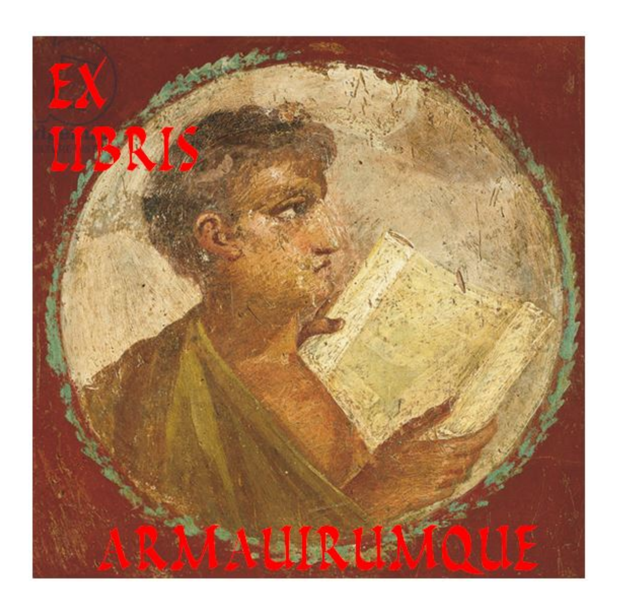
La fórmula heraclitana no dice seguramente qué es eso a lo que llaman tiempo los mortales, pero dice claramente lo que no es, que es justamente eso que los mortales tienen que creer que es, por su propia condición de mortales, es decir,

condenados a creer que cada uno es cada uno, y sin embargo uno entre todos, y por tanto a dejar cada uno sucesivamente su lugar a otro; condena que asimismo tienen ellos que traspasar, en su visión del mundo, a los otros seres, lo mismo a los supuestamente semovientes que a los supuestamente inertes, a los cuerpos y puntos en movimiento, a los átomos y a los astros. Ahora bien, 'tiempo' no tiene más sentido —dice razón— que queriendo significar una de las dos cosas inconcebibles, o el momento puro (recuerde el lector cómo la Ciencia en su progreso ha tenido que seguir creyendo y confirmando la realidad del instante, y hasta para ello desarrollando, por medio del desarrollo de los cálculos oportunos, prodigios como el de 'velocidad instantánea'), o toda la eternidad *(aiōn)*, e.e. el conjunto de todas las sucesiones concebidas de una vez, como por el ojo de un Dios omnisciente y todopoderoso (lo que no tiene sentido es que sea la componenda entre ambas cosas que normalmente manejamos, a modo de línea con su Presente, su Pasado y su Futuro, para medir los procesos físicos y la duración de nuestras vidas), y además lo uno y lo otro, el momento y la eternidad, como en este fr. final se enuncia claramente, son lo mismo: pues en este momento (que no es ya éste, en cuanto lo he nombrado) están incluidos o presentes todos los momentos de una supuesta ordenación total (en ese sentido, el comienzo del fr. de Escítino citado arriba), y es sólo nuestra mortal necesidad (imponiéndose por medio de los Tiempos verbales del Verbo de las lenguas particulares) la que obliga a imaginar las expectativas y los recuerdos como p a r t e s d e l a R e a l i d a d, con lo que, a la vez que se establece un tiempo lineal y computable, se hace que este Presente inasible crea ser también un punto real sobre la línea; pero, por otro lado (tal vez a esta "vía contraria" se refiere el centro del pasaje de Escítino), la Sempiternidad o Tiempo-todo, que es un tiempo que no pasa, donde no hay presente o eje de ordenación de sucesión en dos sentidos contrarios (y por ende, ayer es mañana y mañana ayer), donde yacen los tiempos todos ordenados entre sí a modo geométrico o como en un conjunto, en donde, pues que nada pasa, todo está hecho, ese Tiempo-todo no es más que la ilusión complementaria con la del momento, su ideación la culminación de las ideaciones del tiempo (como en la jugada de cierre o victoriosa del niño culminan todas las jugadas), y en verdad no otra cosa sino el otro modo de negación o reducción al absurdo que razón practica con la idea de 'tiempo' de los hombres: 'tiempo' es en verdad o momento inasible-inconcebible o Tiempo-todo, que no pasa y falta por tanto a la pretensión fundamental del tiempo; pero, al ser en verdad una u otra de esas dos cosas imposibles (y más en verdad las dos, pues que la eternidad es el momento y el momento la eternidad), se vuelve en contra de lo que es e n r e a l i d a d; y lo que razón proclama es su mentira como parte de la Realidad, la cual por otro lado sin esa ilusión del tiempo parcialmente ideado y computable a trechos no es tampoco nada: pues ni siquiera su creencia fundamental, la de que uno es uno y otro es otro, puede mantenerse sin la creencia de que uno, siendo el mismo, cambia de lugar (en el tiempo) y que, con el tiempo, uno se convierte en otro.

Así pués, al poner en evidencia, llevándola a sus extremos lógicos (punto y totalidad) la necesaria ilusoriedad de la ideación del tiempo, lo que hace razón es, como siempre a lo largo de su discurso, condenar a la más rígida inmovilidad ("Nada pasa") la pretensión del saber de la Realidad, y con ello abrir por el con-

trario las vías sin fin que a la renuncia a ese saber se le abren ("No se sabe lo que pasa"), vías que no sigue, sino que crea razón misma en el campo de lo que no está hecho (o dicho), en la medida en que no se lo da por hecho para saberlo.

Dos voces tiene razón, una voz semántica y otra matemática (como en el sistema de una lengua está el aparato de las palabras significativas y el aparato de los cuantificadores, y como en la Lógica tradicional se oponen la comprensión y la extensión de los conceptos), y así como en la parte central de este Discurso General o *perì pántōn* 'sobre todas las cosas' denunciaba razón, volviéndose sobre su propia obra, la contradicción constitutiva de la realidad y cómo eran y no eran lo mismo identidad (de uno) y diferencia (con otros), así en esta última parte, en que con su voz matemática, es decir, física (pues matemático ha de ser el lenguaje de la Ciencia) se volvía sobre sí misma en cuanto Realidad o *phýsis* (fuego racional), denuncia la contradicción, no de los conceptos (pues no hay en las formulaciones cuantitativas lugar a contradicción semántica), sino en el seno de la ideación del tiempo, que es el artilugio, oculto por harto evidente, sobre el que toda formulación matemática (e.e. física, en cuanto el lenguaje matemático sirve a la ciencia de la Realidad) está fundada. Y así, con una y otra voz, el lenguaje mismo, en cuanto denuncia lo que él ha hecho, queda libre para hacer lo que no está hecho ni se sabe.



ΛΌΓΟΣ ΠΟΛΙΤΙΚΌΣ

RAZÓN POLÍTICA

O SEA

DE GOBIERNOS Y DE ALMAS

C5 D-K **86**

ἐπικήριον

Ⓕ Lucian. *Vit. auct.* 14 : σὺ δὲ τί κλάεις, ὦ βέλτιστε; πολὺ γὰρ οἶμαι κάλλιόν σοι προσλαλεῖν. :: ἩΡΑΚΛΕΙΤΟΣ. Ἡγέομαι γάρ, ὦ ξεῖνε, τὰ ἀνθρωπήϊα πρήγματα ὀϊζυρὰ καὶ δακρυώδεα, καὶ οὐδὲν αὐτῶν ὅ τι μὴ ἐπικήριον· τῷ δὴ οἰκτείρω τέ σφεας καὶ ὀδύρομαι.

Cfr. Diog. L. IX 3 : ἀναχωρήσας δὲ εἰς τὸ ἱερὸν τῆς Ἀρτέμιδος μετὰ τῶν παίδων ἠστραγάλιζεν· περιστάντων δ' αὐτὸν τῶν Ἐφεσίων, «τί, ὦ κάκιστοι, θαυμάζετε;» εἶπεν· «ἢ οὐ κρεῖττον τοῦτο ποιεῖν ἢ μεθ' ὑμῶν πολιτεύεσθαι;». καὶ τέλος μισανθρωπήσας καὶ ἐκπατήσας ἐν τοῖς ὄρεσι διῃτᾶτο, πόας σιτούμενος καὶ βοτάνας.

Ⓣ MALHADADO (todo lo de las prácticas humanas).

Ⓒ Recojo la palabra del pasaje de burla de Heraclito que hace Luciano en la *Subasta de vidas;* "Y tú ¿qué lloras, ilustre? Que mucho más decente, creo, te sería conversar con alguien. HERACLITO.—Porque es que, forastero, considero los asuntos humanos deplorables y lamentosos y nada en ellos que no sea malhadado. Por eso, en fin, los compadezco y me lamento"; pues es la palabra tan inusitada (sólo aquí, y aun con la otra formación del Adj., *epíkēros* es sumamente raro en nuestra literatura) que basta esa consideración para tomarla probablemente como palabra heraclitana; y Luciano en ese pasaje pone en boca de su Heraclito, aparte la aceptable imitación del dialecto, unas cuantas fórmulas que hemos reconocido como bastante fieles al original.

Por otra parte, esa predicación de *epikērion* (es una formación con el pref. *epi-* y el suf. adjetival *-io-* sobre el viejo nombre *kēr* de la Parca o destino mortal, algo como 'destinado-a-fin-funesto') a los negocios o actividades de los hombres en general, los *anthrōpēïa prēgmata,* concuerda bien con la frecuentada leyenda de la misantropía de Heraclito y su apartamiento de la política de su patria; de la cual

el rasgo acaso más interesante (para apreciar el éxito y modalidades de la leyenda en el Imperio sirve la lectura de las *Epístolas* atribuidas a Heraclito) es el que nos da la anécdota referida por Diógenes Laercio: "Y habiéndose retirado al santuario de Ártemis, jugaba con los muchachos a las tabas; conque, habiéndole rodeado los efesios, '¿Qué os quedáis mirando, malditos?' dijo: '¿O no es mejor hacer eso que convivir con vuestra política?'; y al fin, habiendo cogido odio a la humanidad y apartádose del tráfago, pasaba la vida en los montes, alimentándose de yerbas y de pastos"; donde no es de excluir que haya jugado un eco del "niño jugando al tres-en-raya" (n.º **85**); pero, en todo caso, algo debía de haber de la actitud política que la predicación 'malhadado' y la anécdota revelan en la parte de Discurso Político del libro, que concuerda bien con los frs. literales que aquí siguen.

87

121 D-K

ἄξιον Ἐφεσίοις ἡβηδὸν ἀπάγξασθαι πᾶσι καὶ τοῖς ἀνήβοις τὴν πόλιν καταλιπεῖν, οἵτινες Ἑρμόδωρον ἄνδρα ἑωυτῶν ὀνήιστον ἐξέβαλον φάντες «ἡμέων μηδὲ εἷς ὀνήιστος ἔστω· εἰ δὲ μή, ἄλλῃ τε καὶ μετ' ἄλλων».

Ⓕ Strab. XIV 25, p. 642 : ἄνδρες δ' ἀξιόλογοι γεγόνασιν ἐν αὐτῇ ⟨*scil.* Ἐφέσῳ⟩, τῶν μὲν καλαιῶν Ἡράκλειτός τε ὁ σκοτεινὸς καλούμενος καὶ Ἑρμόδωρος, περὶ οὗ ὁ αὐτός φησι· «ἄξιον .... ἄλλων». δοκεῖ δ' οὗτος ὁ ἀνὴρ νόμους τινὰς Ῥωμαίοις συγγράψαι.
Diog. L. IX 2 : καθάπτεται δὲ καὶ τῶν Ἐφεσίων ἐπὶ τῷ τὸν ἑταῖρον ἐκβαλεῖν

῾Ερμόδωρον, ἐν οἷς φησιν· «ἄξιον .... ἄλλων». ἀξιούμενος δὲ καὶ νόμους θεῖναι πρὸς αὐτῶν, ὑπερεῖδε διὰ τοῦ ἤδη κεκρατῆσθαι τῇ πονερᾷ πολιτείᾳ τὴν πόλιν.
Cic. *Tusc.* V 36, 105 : est apud Heraclitum physicum de principe Ephesiorum Hermodoro: uniuersos ait Ephesios esse morte multandos, quod, cum ciuitate expellerent Hermodorum, ita locuti sint: «Nemo de nobis unus excellat; sin quis exstiterit, alio in loco et apud alios sit». an hoc non ita fit in omni populo? .... Aristides .... nonne ob eam causam expulsus est patria, quod praeter modum iustus esset?
Muson. fr. IX ("῞Οτι οὐ κακὸν ἡ φυγή") p. 47 Hense : ... ἤδη τινὲς ἄνδρες ἀγαθοὶ ὄντες ἐξηλάθησαν ὑπὸ τῶν πολιτῶν, ὥσπερ ᾿Αθήνηθεν μὲν ᾿Αριστείδης ὁ δίκαιος, ἐξ ᾿Εφέσου δὲ ῾Ερμόδωρος, ἐφ᾿ ᾧ καὶ ῾Ηράκλειτος, ὅτι ἔφυγεν, ἡβηδὸν ἐκέλευεν ᾿Εφεσίοις ἀπάγξασθαι.
Iambl. *Vita Pyth.* 30, 172 : καὶ πάντες οὗτοι ⟨*scil.* οἱ Πυθαγόρᾳ προσελθόντες⟩ παρὰ τοῖς αὐτῶν πολίταις ἰσοθέων τιμῶν ἔτυχον· οὐ γὰρ καθάπερ ῾Ηράκλειτος γράψειν ᾿Εφεσίοις ἔφη τοὺς νόμους, ἀπάγξασθαι τοὺς πολίτας ἡβηδὸν κελεύσας, ἀλλὰ μετὰ πολλῆς εὐνοίας καὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης νομοθετεῖν ἐπεχείρησαν.

Cfr. Pseudo-Diog. *Epist.* 28, 6 : ἡβηδὸν σύμπαντες ἢ σωφρονεῖν μάθετε ἢ ἀπάγξασθε.
Lucian. *Vit. auct.* 14 : ἐγὼ δὲ κέλομαι πᾶσιν ἡβηδὸν οἰμώζειν.
Et Ps.-Heracl. *Epist.* IX 1 *(ad Hermodorum)* : ᾿Εφέσιοί σε ἀνδρῶν ὄντα ἄριστον ἐλαύνουσιν.

Ⓥ ἀπάγξασθαι Strab., Muson., Iambl. (*et* Ps.-Diog.) : ἀποθανεῖν Diog. L. (*et* Cic.?) ἄνδρα *om.* Diog. L. φάντες Strab. : λέγοντες Diog. L. εἰ δὲ μή : εἰ δέ τις τοιοῦτος Diog. L. ἄλλη : ἄλλοι Diog. L.

Ⓥ LO PROPIO PARA LOS EFESIOS, DE LA MAYORÍA DE EDAD EN ADELANTE AHORCARSE TODOS Y DEJARLES EL GOBIERNO DE LA CIUDAD A LOS MENORES, ELLOS QUE A HERMODORO, HOMBRE DE ENTRE ELLOS EL DE MÁS VALÍA, LO ECHARON A DESTIERRO, PROCLAMANDO 'DE NOSOTROS NO HAYA UNO QUE SEA EL DE MÁS VALÍA; Y SI LO ES, A OTRA PARTE Y CON OTROS'.

© Estrabón lo transmite así en su noticia sobre Éfeso: "Y son en ella nacidos varones dignos de cuenta, de entre los antiguos Heraclito, al que se llama el Tenebroso, y Hermodoro, acerca del cual dice el mismo Heraclito: 'Lo propio ... con otros'. Y parece ser que ese hombre compiló ciertas leyes para los romanos" (para el curioso relacionamiento de Hermodoro con las leyes decemvirales, v. Pli-

nio el Viejo, que dice en XXXIV 21 de la *Natural Historia:* "Hubo también una ⟨estatua⟩ de Hermodoro efesio en el lugar de los Comicios ⟨en el foro⟩, intérprete que fue de las leyes que los decémviros escribían, erigida a costa pública"); por su parte, Diógenes Laercio lo da, con algunos irrespetuosos retoques, al comienzo de su *Vida:* "Y ataca también a los efesios con motivo de haber desterrado a su camarada Hermodoro, en donde dice 'Lo propio ... con otros'. Y aun considerándosele por parte de ellos digno de hacerles leyes, lo desdeñó, por el hecho de estar ya dominada por la mala política la ciudad"; también Cicerón ofrece una traducción en las *Tusculanas:* "Está en la obra de Heraclito el científico ⟨*physicum*⟩ acerca de un varón principal de los efesios, Hermodoro: dice que a los efesios todos había que castigarlos con la muerte, por el hecho de que, al expulsar de la ciudad a Hermodoro, declararon así: 'Ninguno de entre nosotros sobresalga él solo; pero si alguno surgiere, sea en otro lugar y entre otros'. ¿No sucede acaso así en cualquier pueblo? .... Aristides ... ¿no fue por esa causa arrojado de su patria, porque era justo sobre medida?"; y el estoico Musonio Rufo (que sufrió él mismo destierro bajo Nerón y Vespasiano), en una de las notas de su enseñanza ("De que el destierro no es un mal") tomadas por un discípulo que Estobeo nos ha conservado, reuniendo también el caso de Hermodoro con el de Aristides, recuerda una parte de la cita: "...ya en tiempos algunos hombres, siendo buenos, se vieron arrojados de las ciudades, como de Atenas Aristides el Justo, y de Éfeso Hermodoro, con motivo del cual Heraclito, porque lo habían desterrado, mandaba a los efesios ahorcarse de la mayoría de edad en adelante"; Jámblico en la *Vida de Pitágoras* contrapone, de manera sugerente, el caso de Heraclito con el de los pitagóricos, apreciados legisladores de sus patrias: "Y aun todos ésos de parte de sus conciudadanos recibieron honras semejantes a las divinas: pues no al modo que Heraclito les dijo a los efesios que les iba a dictar las leyes, mandándoles ahorcarse a los ciudadanos de la mayoría de edad en adelante, sino con mucha bienquerencia y sabiduría política se pusieron a legislar"; en fin, una parodia de ello hallamos en una epístola apócrifa de Diógenes el Cínico ("Todos de mayoría de edad en adelante o aprended a tener juicio o ahorcaos"), y otra en boca del Heraclito de Luciano: "Pues yo os mando a todos de mayoría de edad en adelante a que os zurzan". En cuanto a las Epístolas pseudoheraclitanas, en la III el rey Darío amenaza a los efesios si no hacen volver del destierro a Hermodoro, y la IV, VII, VIII y IX son de Heraclito a Hermodoro, sobre asuntos morales-políticos y la última acerca de su destierro ("los efesios a tí, que eres el mejor de los hombres, te echan fuera...").

Son de notar ese par de rasgos de humor heraclitano que son, uno, el poner en boca de los efesios la justificación de la expulsión en forma de texto legal (con sus caracteres formales, como el Imp. de 3.ª *éstō*), y otro, el que la propia maldición de Heraclito tome también el tono de una propuesta de ley, especialmente con el Adv. *hēbēdón* (para distinguir, como adultos, a los que han pasado la prueba de efebos, entrando en edad de llevar armas y participar en la asamblea), que tan impreso quedaría en los ecos tardíos de la frase, que todos (menos Cicerón) lo repiten. Y junto a esto, lo que haya de conmovedor en la salvedad que la maldición hace a favor de los menores de edad, a los que se considera, no sin intención paradójica frente a las normas vigentes en las instituciones, pero que no ex-

cluye una cierta seriedad, menos malos que los adultos para mantener la *pólis* y su gobierno.

Pero conviene sobre todo, a intención de este fr. y de los siguientes (en especial n.os **90** y **91**), en que se maldice de las mayorías gobernantes y se exalta, frente a ellas, la valía de un hombre bueno, precisar en qué sentido la razón condena las instituciones democráticas: pues ya en el Discurso General (v. cómo en © a n.os **1** y **4**) *hoì polloí* quedaban denunciados de ininteligentes (propio de la mayoría es el engañarse), pero ello era precisamente por incomunes, porque cada uno de los muchos tiene su idea propia, que lo aparta de la razón común; es lógico pués que se denuncie la ilusión democrática, que estima que por sumación de las ideas propias de cada uno se puede, acaso por virtud del número, producir una inversión del engaño privado en verdad común, cuando parece claro que la suma no hará más que ratificar y robustecer la ilusión individual; pero ello no implica ciertamente una defensa de las minorías (que seguramente no padecen sino la misma enfermedad con menor número) ni del individuo aislado, que normalmente no es más que una unidad y un voto de la creencia y el error conjunto, más o menos mayoritario. Un hombre bueno, para la razón, no puede ser sino aquél que, en virtud de una cierta conciencia de su propia contradicción constitutiva, participa algo menos en la creencia en su *idíē phrónēsis* o sabiduría particular, y resulta por ello algo más racional y comunitario. Que sea razón la que ha apreciado algo de eso bajo el nombre de Hermodoro (o del de Biante: n.º **92**) o que sea alguna pasión de amistad (y de inquina contra los efesios) en Heraclito mismo, no es cuestión que aquí deba detenernos mucho.

125a D-K **88**

ΜῊ ἘΠΙΛΊΠΟΙ ὙΜῖΝ ΠΛΟῦΤΟΣ, ἘΦΈΣΙΟΙ, ἽΝ' ἘΞΕΛΈΓΧΟΙΣΘΕ ΠΟΝΗΡΕΥΌΜΕΝΟΙ.

Ⓕ Tzetzes *ad Aristoph. Plut.* 88 : τυφλὸν δὲ τὸν Πλοῦτον ποιεῖ ὡς οὐκ ἀρετῆς, κακίας δὲ παραίτιον· ὅθεν καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος, ἀρώμενος Ἐφεσίοις, οὐκ ἐπευχόμενος, «μὴ .... πλοῦτος» ἔφη, «Ἐφέσιοι, ἵν' .... πονηρευόμενοι».
Ps.-Heracl. *Epist.* VIII 3 : σοφὸς μεμαρτύρησαι, Ἑρμόδωρε, Ἐφέσιοι δὲ ἀντιλέγουσι θεοῦ μαρτυρίᾳ. ἀποτίσονται ἑαυτῶν ὕβριν καὶ νῦν ἀποτίνυνται γνώμης

ἀναπιμπλάντες σφᾶς κακῆς· οὐκ ἀφαιρούμενος πλοῦτον κολάζει θεός, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον δίδωσι πονηροῖς, ἵν' ἔχοντες δι' ὧν ἁμαρτάνουσιν ἐλέγχωνται καὶ περιουσιάζοντες σκηνοβατῶσιν αὐτῶν τὴν μοχθηρίαν· ἡ δὲ ἀπορία παρακάλυμμά ἐστιν. «μὴ ἐπιλίποι ὑμᾶς τύχη, ἵν' ὀνειδίζησθε πονηρευόμενοι».

Ⓥ ὑμῖν Tzetz. : ὑμᾶς Ps.-Heracl. πλοῦτος : τύχη Ps.-Heracl. Ἐφέσιοι *om.* Ps.-Heracl. ἐξελέγχοισθε : ὀνειδίζησθε Ps.-Heracl. : *an* ἐξελέγχησθε?

In Tzetzis textum: παραίτιον Nestle : παραιτίου *cod.*

Ⓣ ¡ÓJALA NO OS FALTE LA RIQUEZA, EFESIOS, PARA QUE QUEDÉIS CONVICTOS DE LO MAL QUE OBRÁIS!

Ⓒ La cita que parece literal está en el comentario del bizantino Cheches al *Pluto* o *Dinero* de Aristófanes; "Y ciego lo presenta a Pluto como cómplice no de virtud, sino de maldad; de donde también Heraclito el efesio, maldiciendo a los efesios, no haciendo votos por ellos, '¡Ójala no ... obráis!'". Una versión bastante alterada conserva la VIII de las *Epístolas* apócrifas heraclitanas, introduciéndola de modo que parece sugerir la ligazón del fr. con el anterior: "Quedas testificado de sabio, Hermodoro, en tanto que los efesios contradicen al testimonio de la Divinidad. Pagarán ellos su soberbia, y ya ahora están obligándose a pagarla, al hincharse de perverso juicio. No quitando la riqueza castiga la Divinidad, sino que aun les da más a los malvados, para que, teniendo con qué pecar, queden convictos y, sobrados de medios, pongan a la vista su propia perversidad; mientras que la escasez de medios es una cobertura. 'No os abandone la fortuna, para que recibáis reproche de obrar mal'".

Aparte lo demás, la interpretación sintáctica que el autor de la *Epístola* hace de la frase parece la más natural (pues hay otra, en la que el *mē* 'ójala no' no rige sólo, como en ésa, la principal, quedando la Subordinada de *hína* 'para que' en dependencia suelta de la frase votiva-negativa, como equivaliendo a "¡Ójala no se os acabe!: así quedaréis convictos...", sino que rige a la frase entera con la Or. de *hína* incluida, de modo que el sentido sería algo como "¡Ójala no os veáis en la situación de que, faltándoos la riqueza, quedéis convictos..."), y es por consiguiente más probable que se trate, como Cheches también dice, de una maldición ("¡Así sigáis ricos para dar pruebas...!"), más bien que de una bendición (que sería, por lo demás, irónica: "¡Ójala no perdáis la riqueza!: porque, si la perdéis, se os verá..."), y en fin, por tanto, más probable es que la riqueza, y no la pobreza, sea lo que razón cuente como ocasión de denuncia de la maldad; si bien, por cierto, bien entiende razón (pues que 'pobreza' y 'riqueza' no son más que una *synállaxis*, como 'hartura / hambre' en el n.º **48** y el **75**, y ambas una misma por ser

contrarias y mutuamente definidoras: la pobreza de los pobres está inscrita en la riqueza de los ricos) que tanto una situación como la otra sirven para que ocasionalmente se ponga algo más al descubierto, así en individuos como en ciudades, la maldad, que no es sino otro nombre de la ininteligencia o sea de la ilusión de cada uno (y cada estado) de tener lo que tiene, de entender y gobernar su vida.

44 D-K **89**

ΜΆΧΕΣΘΑΙ ΧΡῊ ΤῸΝ ΔΗ͂ΜΟΝ ὙΠῈΡ ΤΟΥ͂ ΝΌΜΟΥ ὙΠῈΡ ΤΟΥ͂ Γ' ἹΚΝΕΟΜΈΝΟΥ, ὍΚΩΣΠΕΡ ⟨ὙΠῈΡ⟩ ΤΕΊΧΕΟΣ.

Ⓕ Diog. L. IX 2 : ἔλεγε δὲ καὶ «ὕβριν .... πυρκαϊήν» ⟨n.º 102⟩ καὶ «μάχεσθαι .... τείχεος». καθάπτεται δὲ κτλ. (n.º 88).

Ⓥ ὑπὲρ τοῦ γ' ἱκνεομένου *scribo* : ὑπὲρ τοῦ γιγνομένου F B P[1] (*om.* P[2]), Vollgraff, Bollack-Wismann : ὑπὲρ τοῦ γε νόμου Diels *quasi lectionem ex emendatione duplicem* (ὑπέρ γε τοῦ νόμου Marcovich, *ut iambice euaderet*) : *om. edd.*
-περ ὑπὲρ *restituo* : (ὅκως) ὑπὲρ B P F, Long *Aliter tamen sententia concipi potuit* : ὑπὲρ (*uel* ὑπὸ) τοῦ γ' ἰσχόμενον ὅκωσπερ τείχεος.

Ⓣ HA DE LUCHAR EL PUEBLO SOBRE Y POR LA LEY, POR LA BIEN ORDENADA AL MENOS, TAL COMO SOBRE Y POR LA MURALLA.

Ⓒ Cita la frase Diógenes Laercio solo, al comienzo de la *Vida:* "Y decía también que 'La soberbia... ⟨n.º **102**⟩' y que 'Ha de luchar ... muralla'. Y atacaba a

los efesios ⟨v. n.º **88**⟩"; pero el texto es algo problemático: los *MSS* principales tienen, tras *hypèr toû nómou* 'sobre y por la ley', un *hypèr toû gignoménou,* que no se entiende, aunque W. Vollgraff lo defendió (lo menos malo sería ligarlo con el siguiente *hókōsper teícheos,* leyendo trabajosamente "por la que viene a ser como muralla"), pero del que tampoco puede uno desentenderse (aunque es lo que suelen hacer los editores; Diels había pensado que fuera una repetición corregida de lo anterior, *hypèr toû ge nómou* 'al menos por la ley'): me he decidido por reconocerlo como alteración de un *hypèr toû g' hikneoménou* (o ya antes escrito *hiknouménou* con la forma ática corriente), que incluye un uso del Part. *hikneúmenos* como 'satisfactorio, adecuado, conveniente', bien atestiguado precisamente en jonio (p.ej. Heródoto VI 84 y 86), pero desconocido seguramente para los copistas (o incluso para el propio Diógenes Laercio). He visto, por desgracia, otra manera de reconstruir el texto, más costosa para la regla de la crítica textual, aunque acaso más satisfactoria para el sentido: *hypèr toû g' ischómenon hókōsper teícheos* "conteniéndose ⟨el pueblo⟩ sobre ella ⟨o, escribiendo *hypò* por *hypèr*, 'estando contenido por ella'⟩ tal como sobre ⟨o 'por'⟩ la muralla". Pero, en fin, eligiendo, como he hecho, la lección que mejor explica la corrupción del texto, habría seguramente que completar la obra repitiendo *hypèr* detrás de *hókōsper* (una casi haplografía explica bien la corrupción), si se quiere una sintaxis aceptable.

Ello es que, leyendo como lo hago (y aunque no se admita enteramente mi restitución), la sentencia implica una comparación de la ley con la muralla, sobre la cual (el valor de la Prep. *hypèr* obliga a la doble traducción 'sobre y por') monta el pueblo para defenderla y defenderse: así también con la ley, fundándose en la cual y en defensa de la cual (para propia defensa) tiene que luchar el pueblo *(dêmos).* Qué es lo que puede mover a razón a hacer proclamación tal es quizá dudoso (aunque algo se determina situándola como lo hago, entre la maldición de los efesios y la democracia y el n.º **90**), pero en todo caso no puede olvidarse la resonancia de lo que en el n.º **3** se dice de "apoyarse en lo común de todos, como en una ley una ciudad *(pólis)*" y de que las leyes todas se alimentan de la sola divina, que es la razón común misma; y desde luego, es de evitar entender que el *chrḗ* 'es debido, hay que' implique aquí que quien pronuncia esta fórmula esté haciendo una exhortación a cumplir con lo que dice, sino tan sólo una constatación de que así tiene que ser y es a lo que está obligado el pueblo; y puestos en tal vía de entendimiento, lo que oímos en el uso del término *tòn dêmon* es el valor despectivo (*cfr.* n.º **20**) que podía esperarse de una voz que detracta la democracia (casi como si entre nosotros dijéramos 'la masa'), con lo cual el sentido de la proclamación resulta aceptablemente claro: la gente, indefinida, indistinta, carente de ser propio, para ser una masa definida (p.ej. 'los efesios'), constitutiva de *pólis* o estado, tiene que contar con un arma de definición (como igualmente un individuo, para ser alguien determinado), que es precisamente la muralla, que cerca y define la *pólis,* y asimismo la ley que, al imponerse en común a todos los de dentro, los diferencia de los otros y les da su identidad. Es por tanto lógico que el pueblo haya de luchar sobre y por su ley y su muralla: pues en ello le va, más que la vida, el ser.

33 D-K **90**

ΝΌΜΟΣ ΚΑῚ ΒΟΥΛΗ͂Ι ΠΕΊΘΕΣΘΑΙ ἙΝΌΣ.

Ⓕ Clem. *Strom.* V 115, 1 : οἶδα ἐγὼ καὶ Πλάτωνα προσμαρτυροῦντα Ἡρακλείτῳ γράφοντι «ἓν .... ὄνομα» ⟨n.° 41⟩. καὶ πάλιν «νόμος .... ἑνός».
Vnde Eus. *Praep. Ev.* XIII, 13, 42.

Ⓥ βουλῇ Eusebi *cod.* E² : βουλὴ Clem., Eusebi *codd. cett.*

Ⓣ LEY ES TAMBIÉN OBEDECER A LA VOLUNTAD DE UNO SOLO.

Ⓒ Lo da San Clemente, para sus fines, a continuación del n.° **41** (“Solo lo inteligente...”).

En el orden que lo sitúo, viene a completar el n.° **89**, con una sagaz salvedad acerca de la ley que se inserta en la crítica de la democracia: si lo que proclamáis, efesios, es el respeto de la ley, de acuerdo; pero no penséis que eso justifica de por sí un régimen democrático: pues recordad que ley es también (y hasta puede ser una ley *hiknéumenos* ‘conveniente’, si leemos esa restricción en el n.° **89**) la ley de un rey o de un tirano o dictador, por más que se diga que esa ley *(nómos)* se confunde con la voluntad (*boulḗ,* también ‘deliberación’ o ‘decisión’) del gobernante único. Ya se ve que no se trata para nada de que quiera la razón defender la ley regia o tiránica, sino sólo deshacer la ilusión de que la ley emanada de una asamblea democrática (con más o menos intervención de una *boulḗ* ‘consejo’ o ‘cámara alta’) sea cosa distinta de la ley de un monarca absoluto, que se supone que es emanación de su voluntad omnímoda: al fin, la voluntad de uno solo y la voluntad de una multitud organizada en unidad política, son cosas bien poco diferentes para razón (en verdad, idénticas), la una y la otra condenadas por la creencia en el saber propio, ya personal o ya masivamente impuesto, que contradice la razón común.

Y más dice todavía razón con esto (aunque en rigor, ni Heraclito en persona tenía por qué darse cuenta de esta prolongación del sentido), en cuanto que la cosa puede asimismo referirse no a los entes políticos, sino al ente personal mismo; donde, con inversión de Tema y Predicado, se está diciendo al mismo tiempo que el obedecer (uno) a la voluntad de uno (mismo, e.e. a la propia voluntad) es también ley y no otra cosa.

91 49 D-K

ΕἿΣ ἘΜΟῚ ΜΥΡΙΟΙ, ἘᾺΝ ἌΡΙΣΤΟΣ ἮΙ.

Ⓔ Theod. Prodr. *apud* Lazerius *Miscell.* 1754, p. 20 : εἰ γὰρ ὁ εἷς μύριοι, παρ' Ἡρακλείτῳ, ἐὰν ἄριστος ᾖ, πάντως καὶ ἡ μία χελιδὼν ἀντὶ μυρίων λογίζοιτ' ἄν, ἐὰν κληρῶται τὸ ἄριστον.
Symmach. *Epist.* IX 115 : quo si mihi ullus honor testimonii publici adfectandus foret, iudicio tuo et similium contentus esse deberem, uel fidicinis exemplo, qui indignatus considentium turbam sibi et Musis cantum ciebat, uel secundum Heraclitum physicum, qui summan laudis arbitrabatur placere uni, si esset optimus, qui probaret.
Galen. *De diagn. puls.* VIII 773 K : οὐ γὰρ τρυφώντων ὅδε ὁ λόγος, ἀλλ' ἱκανῶς συντεταμένων τε καὶ προθύμων δεῖται· τοιοῦτοι δ' εἰσὶ παντελῶς ὀλίγοι τῶν νῦν, ἀλλὰ κατὰ τὸν Ἡράκλειτον, «εἷς ἐμοὶ μύριοι», καὶ ἥδιον ἂν τοὺς λόγους πρὸς τοῦτον τὸν ἕνα ποιησαίμην ἢ πρὸς τοὺς μυρίους τοὺς ἑνὸς ἢ οὐδενὸς ἀξίους.
Theod. Prodr. *Tetrastich. in Basil.* I : αὐχεῖ μὲν Ἑλλὰς μυρίους τοὺς ἐκγόνους, αὐχεῖ δὲ Πόντος τὸν Βασίλιον μόνον καὶ καταποντεῖν τῷ καλῷ τὴν Ἑλλάδα· εἷς γάρ, καθ' Ἡράκλειτόν, ἐστι μύριοι.
Epigramma apud Diog. L. IX 16 (*cfr.* Olympiod. *in Gorg.* p. 267 J. *et* Suidas n. 2046) : Ἡράκλειτος ἐγώ· τί μ' ἄνω κάτω ἕλκετ' ἄμουσοι; οὐχ ὑμῖν ἐπόνουν, τοῖς δ' ἐμ' ἐπισταμένοις. εἷς ἐμοὶ ἄνθρωπος τρισμύριοι, οἱ δ' ἀνάριθμοι οὐδείς. ταῦτ' αὐδῶ καὶ παρὰ Φερσεφόνῃ.

Cfr. Cic. *ad Att.* 16, 11, 1 : tu uero leges Sexto eiusque iudicium mihi perscribes : εἷς ἐμοὶ μύριοι. *Et* Sen. *Ep.* VII 10 : Democritus ait «Unus mihi pro populo est, et populus pro uno».

Ⓥ *In Lazeri textu* υ *ante* εἷς *legi uidetur.*

Ⓥ UNO PARA MÍ DIEZMIL, SI ES EL MEJOR.

Ⓒ La frase es de las que se hicieron frecuentadas en el *gentry-lore* de los antiguos, al menos su primera parte: entera sólo la ofrece el bizantino Teodoro Pródromo en un pasaje salvado en una *Miscelánea* publicada en 1754 ("Pues, si el uno diezmil, al aviso de Heraclito, en caso de que sea el mejor, también sin duda la una golondrina puede contarse por diezmil, en caso de que le toque en suerte lo de 'la mejor'"), pero la autenticidad de la 2.ª parte parece confirmarla una carta latina de Símaco (II *post*), que dice: "Que si hubiera yo de pretender algún ho-

nor de público testimonio, con tu juicio y el de los semejantes a tí debería quedar contento, ya según el ejemplo del citarista que, desdeñando la turba de los espectadores, producía canto para sí mismo y para las Musas, ya siguiendo a Heraclito el científico ⟨*physicum*⟩, que juzgaba suma de toda gloria agradar a uno solo, si era el mejor el que aprobaba". La forma exacta de la 1.ª parte parece ser la que da Galeno en su *Del diagnóstico por la diferencia de pulsos* ("Pues no de desidiosos esta razón requiere, sino de debidamente tensos y animosos; y los tales son decididamente pocos entre los de hoy día; pero, siguiendo a Heraclito, 'Uno para mí diezmil'; y con más gusto habré de dirigir mis razonamientos a ése uno que no a las miríadas de los que por uno solo valen o por ninguno") y la confirma Cicerón, citando en griego en una carta a Ático: "Tú por tu parte se lo leerás a Sexto, y su juicio me lo escribirás detenidamente: 'uno para mí diezmil'". Otra cita aproximada queda en otra obra del mismo Teodoro Pródromo ("Se gloría la Hélade de los diezmil hijos suyos, y se gloría el Ponto de Basilio solo, y de que hunde en un ponto ⟨un verbo inusitado, pero pienso que puede sostenerse el juego de palabras⟩ a la Hélade en hombría de bien: pues uno solo, según Heraclito, es diezmil.") y en el epigrama que da Diógenes Laercio: "Yo Heraclito. ¿A qué arriba-abajo me andáis, oh torpes, trayendo? / Para vosotros no: para entendidos pené. // Un hombre solo, cienmil para mí, y los cientos sin cuento / nadie. Lo clamo así en los infiernos también.»

La fórmula tiene, entre otras, la gracia de que es uno de los seis casos en que aparece la Primera Persona (los otros son el n.º **1**, adonde v. anotación, el n.º **39**, en que aparece para negarse y los n.os **33**, **34** y **40**) y tiene por tanto algún sentido preguntarse hasta qué punto esta contabilidad es voz de razón o de Heraclito tan sólo. Cabe sospechar esto (sobre todo quienes tengan la cabeza llena de las opiniones que acerca del personaje histórico y su carácter han acumulado antiguos y modernos), pero en todo caso es de advertir (*cfr.* lo dicho a n.º **89**) el aliento racional que la fórmula adquiere cuando se la oye, no como la usan sus citadores en general, sino en su pureza negativa, como equivaliendo a "El número no cuenta": pues la ilusión o falsedad que suele a cada uno de los muchos condenarnos, por creencia en el saber propio, a la irracionalidad, no se cura por la adición (la masa está compuesta de individuos), y el *áristos* 'excelente' o 'el mejor' que aquí aparece no puede ser para razón sino el ejemplo de aquél en que menos suceda tal cosa y que, por descreencia en sí, se deje mejor llevar de la razón.

92

39 D-K

ἘΝ ΠΡΙΗΝΗΙ ΒΊΑΣ ἘΓΈΝΕΤΟ Ὁ ΤΕΥ-
ΤΆΜΕΩ, ΟΥ͂ ΠΛΕΊΩΝ ΛΌΓΟΣ Ἢ ΤΩ͂Ν ἌΛΛΩΝ.

Ⓕ Diog. L. I 88 : μέμνηται τοῦ Βίαντος καὶ Ἱππῶναξ, ὡς προείρηται, καὶ ὁ δυσάρεστος Ἡράκλειτος μάλιστα αὐτὸν ἐπῄνεσε γράψας «ἐν .... ἄλλων». καὶ οἱ Πριηνεῖς δὲ αὐτῷ τέμενος καθιέρευσαν τὸ Τευτάμειον λεγόμενον.

Ⓣ EN PRIENE NACIÓ BIANTE EL DE TEUTÁMEO, CUYA RAZÓN Y FAMA FUE MÁS QUE LA DE LOS OTROS.

© La cita es de Diógenes Laercio en su libro I, en la vida de Biante, que la canonización de la época literaria contó constantemente como uno de los Siete Sabios, y la introduce así: "Y de Biante hace mención también Hiponacte, como queda dicho, y el malcontentadizo Heraclito le hizo la más alta alabanza, al escribir 'En Priene ... otros'. Y los prieneses mismos le consagraron un santuario, el que se llama Teutameo"; donde H. Gomperz pretendía, con muy poco fundamento, que esta última frase proviniera también de Heraclito.

Lo cierto es que en el libro parece haberse traído a cuento al sabio Biante como ejemplo del hombre solo que es igual a muchos (n.º **91**), como más transparente a la razón al creer menos en su saber; las noticias que de Biante nos han llegado (de las sentencias que Diógenes Laercio le atribuye la última y más pertinente a nuestro caso dice "Muchos son los malos") no dan pie para juzgar de los motivos de esa elección, y menos con los intercambios de rasgos y sentencias entre los Siete Sabios que ofrecen los anecdotarios; pero es útil contrastar con la actitud crítica frente a Pitágoras y los científicos, Hesíodo y los poetas, que en el discurso general leímos (n.os **24-32**) esta alabanza de Biante; que también en el libro se hiciera mención de Tales es probable (v. n.º **93**), y seguramente en tal contexto y por contraposición con míticos y pitagóricos.

Es, por otra parte, notable la ambigüedad de la última parte de la frase, en que, con los varios usos de *lógos,* cabe entender algo como "del cual hubo más cuenta y conversación que de los otros", o sea casi "cuya fama fue mayor que la de los otros", además de lo que escribo en Ⓣ; pero me atrevo a pensar que, dado el modo en que razón a lo largo del libro usa su propio nombre, la ambigüedad es intencionada, y por debajo del entendimiento más trivial de *lógos* como 'fama'

(sobre la cual se vuelve por otro nombre en los frs. siguientes: v. n.º **94**) y del Genitivo de la persona como Objetivo, se desea que se oiga también *lógos* como 'razón' (con un Genitivo de la persona que no sabe entonces si entenderse como Objetivo o como Subjetivo), cuya abundancia en uno por encima de los hombres en general viene en definitiva a referirse a aquella falta de *idíē phrónēsis* 'sabiduría privada' que es docilidad a la razón común.

38 D-K **93**

Ⓕ Diog. L. I 23 : δοκεῖ δὲ ⟨*scil.* Θαλῆς⟩ κατά τινας πρῶτος ἀστρολογῆσαι καὶ ἡλιακὰς ἐκλείψεις καὶ τροπὰς προειπεῖν, ὥς φησιν Εὔδημος ἐν τῇ περὶ τῶν ἀστρολογουμένων ἱστορίᾳ· ὅθεν αὐτὸν καὶ Ξενοφάνης καὶ Ἡρόδοτος θαυμάζει· μαρτυρεῖ δ' αὐτῷ καὶ Ἡράκλειτος καὶ Δημόκριτος.

Ⓥ προεῖπεν B[1] Λ   αὐτῷ : αὐτῶ B F : αὐτὸ P.

Ⓨ TALES.

Ⓒ También en su libro I, en la *Vida* de Tales de Mileto, trae Diógenes Laercio la siguiente nota: "Y parece ser, según algunos, que fue el primero ⟨Tales⟩ en estudiar los astros ⟨*astrologêsai*⟩ y en predecir los eclipses de sol y los solsticios ⟨*tropàs*⟩, según dice Eudemo en la Historia de las Investigaciones de Astronomía; por lo cual también Jenófanes y Heródoto le muestran admiración; y dan también testimonio por él ⟨o "de ello"?⟩ Heraclito y Demócrito". De manera que, como se ve, es dudoso (habida cuenta además de la vacilación de escritura de los *MSS:* v. en Ⓥ) si lo que Diógenes Laercio transmite es una noticia de que en su libro exaltara Heraclito las actividades astronómicas de Tales (en ese caso sería de confrontar la crítica de Homero y Hesíodo: v. n.ºs **30-32**) o si simplemente, al igual que Demócrito (tampoco hay otro rastro del texto de éste) mencionaba (favorable-

mente) a Tales. Pero es muy probable, en todo caso, esto último y que su nombre apareciera aquí, entre los sabios “de razón mayor”, junto al de Biante (n.º **92**): al fin y al cabo, Tales tiene esta doble gracia de haber quedado para los antiguos canonizado entre los Siete Sabios y de ser para nosotros el inicio al mismo tiempo del raciocinio crítico (pues “todas las cosas múltiples son una no-cosa”: v. *Lecturas presocráticas I* pp. 146 ss. ‘Sobre el agua’) y del raciocinio científico al mismo tiempo: pues “todas las cosas están llenas de dioses”, esto es, hay cuerpos dotados de energías (*ib.* pp. 135-144).

94

29 D-K

ΑἹΡΕΥ͂ΝΤΑΙ ΓᾺΡ ἛΝ ἈΝΤῚ ἉΠΆΝΤΩΝ ΟἹ ἌΡΙΣΤΟΙ ΚΛΈΟΣ ἈΈΝΑΟΝ ΘΝΗΤΩ͂Ν· ΟἹ ΔῈ ΠΟΛΛΟῚ ΚΕΚΌΡΗΝΤΑΙ ὍΚΩΣΠΕΡ ΚΤΉΝΕΑ.

Ⓕ Clem. *Strom.* V 60, 4 : αἱ γοῦν Ἰάδες Μοῦσαι διαρρήδην λέγουσι τοὺς μὲν πολλοὺς ... ⟨n.º 20⟩, εἰδότας ὅτι πολλοὶ κακοί, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί, τοὺς ἀρίστους δὲ τὸ κλέος μεταδιώκειν· «αἱρεῦνται γάρ» φησιν «ἓν .... κτήνεα».
Id. *ib.* IV 50, 2 : κἀντεῦθεν Ἡράκλειτος ἓν ἀντὶ πάντων κλέος ᾑρεῖτο, τοῖς δὲ πολλοῖς παραχωρεῖν ὁμολογεῖ κεκορῆσθαι ὅκωσπερ κτήνεσιν.

Cfr. Anonym. Iambl. 5, 2 (II 89 D-K) : ἡ ἀμαθία ἤδη ἐστὶ μεγάλη καὶ συνήθεια πονηρῶν λόγων τε καὶ ἐπιθυμημάτων ταύτην ⟨*scil.* τὴν ψυχὴν⟩ περιποιεῖν ἐπὶ δυσκλείᾳ, ἀλλὰ μὴ ἀθάνατον ἀντ' αὐτῆς λείπεσθαι, ἀντὶ θνητῆς οὔσης, εὐλογίαν ἀέναον καὶ ἀεὶ ζῶσαν.

Ⓥ ἓν ἀντὶ ἁπ. : ἓν ἀντὶ πάντων Clem. IV : ἐναντία πάντων Clem. V   κεκορέαται Cobet   ὅκωσπερ : οὐχ ὥσπερ Clem. IV : ὅπως Clem. V.

Ad Anonymi Iambl. textum: ἡ *secl.* Pistelli   λείπεσθαι ⟨κλέος⟩ *a Clemente tractum* Wilamowitz   [ἀθάνατον ἀντ' αὐτῆς] Friedländer.

Ⓣ PUES ELIGEN SOLA A CAMBIO DE TODAS LAS COSAS JUNTAS LOS MEJORES LA FAMA SIEMPRE-FLUYENTE DE LOS MORTALES; EN TANTO QUE LOS MÁS SE PONEN HARTOS TAL COMO RESES DE GANADO.

Ⓒ Lo cita San Clemente en sus *Centones,* una vez bastante, al parecer, literalmente, aunque enlazándolo con su cita (no literal) del n.º **20**, sin que ello implique, como ya anotan D-K debidamente, que estuvieran ambos pasos relacionados en el libro (es bastante visible que San Clemente no citaba por lectura directa del libro, sino por papeletas o notas que tenía recogidas), del siguiente modo: "Así, las Musas Jonias ⟨Heraclito: v. a n.º **42**⟩ expresamente dicen que los más y sabios-en-opinión siguen a los cantores de los pueblos y usan las leyes, sabiendo que 'muchos los malos y pocos los buenos', mientras que los mejores van en pos de la fama: 'Pues eligen' dice 'sola ... ganado'"; y otra vez lo recuerda libremente (aunque en un par de puntos los *MSS* han conservado aquí lección más fiel) así: "Y de ahí que Heraclito sola a cambio de todas las cosas la fama elegía, mientras que está de acuerdo en cederles a los más el ponerse hartos como reses de ganado". Se ha querido relacionar con este paso (aunque a la verdad el único fundamento es el empleo común del término poético *aĕnaon* 'siempre-fluyente') uno de un tratadillo de un sofista anónimo, de tiempos de Cricias o Platón, conservado en gran parte por Jámblico en su *Protréptico,* y que reza así: "Necedad es ya grande y hábito de perversas razones y pasiones el sobrestimarla ⟨*tèn psychḗn* 'el alma de la vida'⟩ a costa de infamia, y no mejor dejar tras uno algo inmortal a cambio de ella, a cambio de la que es mortal, una alabanza de sí siempre-fluyente y viva por siempre".

Lo primero que habría que discernir para el entendimiento es si tal enunciado implica (como San Clemente en su 2.ª cita ha creído) una actitud del que habla de aprobación a la elección de "los mejores" o si más bien, según ya Wilamowitz opinaba razonablemente, se trata del "punto de vista de los *áristoi,* no del de Heraclito"; así parece más bien, y el empleo en prosa de tan detonante epíteto como el *aénaon* para la fama, confirma aún ese distanciamiento; con ese punto de interpretación está también ligado el cómo entender el término *thnētôn,* que, como se ve en Ⓣ, he preferido leer (según también Wilamowitz) como un G. 'de los mortales' dependiente de 'fama', que sugiere un choque un tanto irónico con el 'siempre-fluyente' de su epíteto; la otra interpretación, *thnētôn* concertando a distancia con *hapántōn* y dando algo como "sola la fama siempre-viva a cambio de todas las cosas mortales", implica una sintaxis dificultosa y nada heraclitana.

Entiendo pués que esto se sitúa en una enumeración de las diversas elecciones de los hombres según su carácter o estatuto: los *áristoi* 'optimates' o 'distinguidos' optan por la fama, la mayoría por el bien comer y darse buena vida; seguirán en los n.ºs **95-96** alusiones al morir en la guerra y a los cargos u honores; y sólo des-

pués, frente a esas elecciones particulares, decía tal vez razón (n.os **97-99**) algo de lo que podía querer decir, en común o “para todos” (n.º **98**), ‘sentido de la vida’.

95 24 D-K

ἀρηϊφάτους θεοὶ τιμῶσι καὶ ἄνθρωποι.

Ⓕ Clem. *Strom.* III 16, 1 : εἶτα Ἡράκλειτος μέν φησιν «ἀρηϊφάτους .... ἄνθρωποι», καὶ Πλάτων ἐν τῷ πέμπτῳ τῆς Πολιτείας γράφει «τῶν δὲ δὴ ἀποθανόντων ἐπὶ στρατείας ὃς ἂν εὐδοκιμήσας τελευτήσῃ, ἆρ' οὐ πρῶτον μὲν φήσωμεν τοῦ χρυσοῦ γένους εἶναι; κτλ.
Theodoret. *Therap.* VIII 39 (‘Περὶ τῆς τῶν μαρτύρων τιμῆς’) : ὁ δέ γε Ἡράκλειτος καὶ τοὺς ἐν τοῖς πολέμοις ἀναιρεθέντας πάσης ἀξίους ὑπολαμβάνει τιμῆς· «ἀρηϊφάτους» γάρ φησιν «οἱ θεοὶ .... ἄνθρωποι».
Cfr. et Schol. Epict. ad n.º 105.

Ⓥ *In Theodoreti textu* τοῖς *ante* πολ. *om. codd. complures,* οἱ *ante* ἄνθρ. *alii addunt.*

Ⓣ A LOS CAÍDOS-EN-ARMAS LOS DIOSES LOS HONRAN Y LOS HOMBRES.

© Lo cita San Clemente, emparejándolo a su gusto (es decir, sin razón) con un pasaje de la *República* (468 e) de Platón en que a los muertos en guerra se les hace ante todo ser de la raza de oro de los hombres: “Y luego, Heraclito por su parte dice ‘A los caídos ... hombres’, y también Platón en el quinto de la *Politeía* escribe ‘Y en fin, de los que han muerto en acción militar el que falleciere con honor ¿no diremos acaso, lo primero, que es de la raza áurea?...’”; y seguramente de Clemente lo recoge Teodoreto en su *Cura de las enfermedades griegas* (e.e. del paganismo): “Y por cierto que Heraclito también a los que han perecido en las guerras los considera merecedores de toda honra: ‘A los caídos ... hombres’” (tras lo cual cita el n.º **114**, que está también en San Clemente, aunque en otro libro).

Pero la interpretación de que aquí razón haga otra cosa que constatar el hecho carece también (*cfr.* a n.° **94**) de todo fundamento, y también aquí el empleo del raro término épico *arēïphátous* (lit. 'muertos por Ares' o 'sacrificados a Ares'; en el lugar de la *Ilíada* donde aparece, XIX 31, Tetis promete apartar de los cadáveres a las moscas "que a los hombres caídos en guerra recomen") más bien subraya, con tan lujoso eufemismo, el alejamiento de quien habla; y por otra parte, el enlace con el n.° siguiente sobre las *timaí* 'honras' precisa mejor el tono del fragmento. Hay únicamente una duda sobre la relación con el n.° **105**, si se recibe como auténtico, donde aparece el mismo epíteto aplicado a 'almas': v. en © a ese número.

Sea de esto lo que sea, lo que más buenamente se entiende es que sigue aquí la razón política echando las cuentas de los modos de dedicación de las vidas (supuestas elecciones de cada uno), y lo que cada una importa de ganancia en relación con lo que de pérdida: así, los muertos a mano marcial o en aras de Marte reciben en compensación (por poner a los muertos, como absurdamente suele hacerse, como Sujetos de tales cosas) honor de dioses y de hombres. Que también los dioses los honren (p.ej. en el pasaje arriba citado Tetis con los cadáveres, pero también con honras más altas, como la lluvia de sangre que Zeus tributa a Sarpedón, o más aún, en mitografías de época más estatal, en el progreso de la política y de la guerra, elevándolos a ser unos de los suyos) es un rasgo curioso, cuya estimación depende de la actitud con respecto a los dioses de que se parta; de la cual para el libro de Heraclito dan buenos indicios los frs. de Razón Teológica o Tercera Parte.

*132 D-K **96**

ΤΙΜΑῚ ΘΕΟῪΣ ΚΑῚ ἈΝΘΡΏΠΟΥΣ ΚΑΤΑΔΟΥΛΟΥ͂ΝΤΑΙ.

Ⓕ *Gnomologium Vaticanum 743* n. 312 (*sequitur* n.° 16).

Ⓣ LAS HONRAS A DIOSES Y A HOMBRES LOS HACEN ESCLAVOS SUYOS.

© Que la frase no aparezca más que en un Gnomologio o colección de máximas no es motivo suficiente para rechazarla ,de las auténticas, como hacen D-K y los que les siguen: el lenguaje es perfectamente propio para Heraclito (para el *katadouloûntai* en Voz Media *cfr.* Heródoto VII 51), su sentido, algo irreverente o paradójico por la inclusión "a dioses", la deja bien situar en el contexto que lo hago, y no es, por otra parte, tan notable o detonante que tuviera que llamar la atención de los autores antiguos ni de los padres cristianos; en fin, ese Gnomologio la presenta en fila con otras tres, de las que al menos la siguiente debe reconocerse como fr. heraclitano (n.° **16**); lo que, en cambio, debe recordarse a este propósito, y repetirse a tantos otros, es que a quien rechaza la autenticidad (sin explicarlo por confusión de nombre en la atribución de la sentencia) le queda la carga, generalmente desatendida, de imaginar qué literato tardío o bizantino y para qué pudo ponerse a fabricar una tal sentencia y atribuírsela a Heraclito.

Si nos dignamos pués leer esto como fr. del libro, parece razonable, por el paralelo de la coordinación *theoûs - anthrṓpous* con la *theoí -... ánthrōpoi,* enlazarlo estrechamente con el n.° **95**, en el comentario al cual ya se ha advertido cómo esta frase precisa oportunamente el sentido de la anterior: que las honras que los dioses (y hombres) puedan rendirles a los hombres distinguidos, lo mismo que las honras que los hombres rinden a los dioses, sean un medio para hacer tanto a los unos como a los otros esclavos de ellas, aparte lo atrevido de incluir en ello a los dioses (pero la oposición 'dioses/hombres' no es más que un caso de la guerra de razón en n.os **66-67**, y v. en la Parte Tercera del libro el tratamiento teológico), hace así entrar las honras en la crítica de las dedicaciones de la vida, sometidas todas a una economía de compensación. Y por lo que toca a las humanas, no es de olvidar que *timaí,* que tiene en su raíz misma la idea de 'compensación' y 'pago', ya en los usos de tiempos de Heraclito incluía sin duda (como pasaría con lat. *honōres*) junto al valor de 'honras', el de 'cargos públicos' (honoríficos, e.e. no remunerados en dinero), lo que, al paso que recuerda la renuncia a la gobernación (y la legislación) que la tradición atribuye a Heraclito, enriquece el sentido de la sentencia con una alusión a los modos en que el poder es también una esclavitud.

97 A21 D-K

ΕΥ̓ΑΡΈΣΤΗΣΙΣ

Ⓕ Clem. *Strom.* II 130 : 'Αναξαγόραν μὲν γὰρ τὸν Κλαζομένιον τὴν θεωρίαν

φάναι τοῦ βίου τέλος εἶναι καὶ τὴν ἀπὸ ταύτης ἐλευθερίαν, Ἡράκλειτόν τε τὸν Ἐφέσιον τὴν εὐαρέστησιν.
Theodoret. *Therap.* XI 7 : καὶ Ἡράκλειτος δὲ ὁ Ἐφέσιος τὴν μὲν προσηγορίαν μετέβαλε, τὴν δὲ διάνοιαν καταλέλοιπεν· ἀντὶ γὰρ τῆς ἡδονῆς εὐαρέστησιν τέθεικεν.

Ⓥ *In Theodoreti textu* οὐ *ante* καταλ. *codd. complures addunt.*

Ⓣ BIENESTAR.

Ⓒ La palabra sale de esta cita de San Clemente: “Pues Anaxágoras el clazomenio, por un lado, cuentan que el fin de la vida dice que es la contemplación ⟨*theōríān*⟩y la libertad que de ella viene, y que Heraclito el efesio dice que la *euaréstēsin*”; de donde seguramente ha sacado Teodoreto su noticia, en que opina por su cuenta sobre el significado de la palabra: “Pero también Heraclito el efesio, mudando la apelación, deja firme el sentido: pues en lugar de ‘el placer’ ha puesto ‘*euaréstēsin*’”. Lo raro de la palabra para el griego de Heraclito (lo malo es que los términos de esta formación se hicieron corrientes entre los autores imperiales y cristianos; pero hay ya un fr. del cómico viejo Lisipo con el Verbo *euaresteîn* ‘encontrarse bien’, y en los *Recuerdos* de Jenofonte aparece *euarestotérōs* ‘más conformemente’ y los términos contrarios, *dysaréstēsis* y familia, son más corrientes: v. en n.º **92** *dysárestos* ‘malcontentadizo’ aplicado al propio Heraclito) es lo que precisamente me mueve a pensar que no debe haber venido de otro sitio que del libro de Heraclito.

Cómo aparecía en él y con qué valor preciso es obra de conjetura (desde luego, hay que descartar la referencia al *télos bíou* ‘fin de la vida’ de San Clemente: lo del fin de la vida es una cuestión que se establece y casi canoniza con la división de las sectas postsocráticas; y la equiparación de Teodoreto con *hēdonḗ* ‘placer’ no tiene más fundamento que esa canonización de las opciones), pero lo más probable parece que estuviera en este recorrido de los varios usos de la vida; y si le atribuimos rasgos semánticos semejantes a los de ‘bienestar’ (la formación es Nombre Verbal de un Verbo derivado de un Adj. compuesto con *eu-* ‘bien’ y la raíz de *aréskein* ‘agradar, complacer’), podía acaso entrar aquí como crítica de una de las opciones para la vida, pero más probablemente acaso enunciaba efectivamente un *desideratum* general, no indigno de razón: pues al fin, tratándose de e s t a r , que lo deseable sea estar bien, e.e. deseablemente, no deja de ser una provechosa tautología.

98

116 D-K

ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γιγνώσκειν ἑωυτοὺς καὶ σωφρονεῖν.

Ⓕ Stob. *Flor.* III 5, 6 (*ante* n.os 110-109) : Ἡρακλείτου· «ἀνθρώποισι .... σωφρονεῖν».

Ⓥ σωφρονεῖν : φρονεῖν Diels *collato* n.º 2 *uel* εὖ φρονεῖν, *adiciens* ἀλλ' οὐ ποιοῦσι.

Ⓣ A LOS HOMBRES TODOS LES ES DADO LLEGAR A CONOCERSE A SÍ MISMOS Y MANTENERSE CUERDOS.

Ⓒ La frase está en el *Florilegio* de Estobeo, que tantas otras nos ha transmitido (tras ésta vienen los n.os **110** y **109**, que también ordeno en esta parte del libro), sin que haya motivos serios para dudar de lo exacto de la atribución ni, en general, de la literalidad. Aquí trataba Diels de corregir el *sōphroneîn* en *phroneîn,* acercándola más al n.º **2** ("Común es a todos el pensar"), pero la enmienda no se justifica; y aunque ciertamente hay una relación íntima entre ambas formulaciones, se entiende bien que allí, en el Discurso General, se trata del puro enunciado de lo común del pensar, mientras que aquí, en la parte política, razón habla (aunque, por cierto, en consecuencia de aquella constatación) con un cierto tono de recomendación o al menos de advertencia: *météstí* 'les toca, les compete, les importa, es asunto de ellos'; en cuanto a *sōphroneîn,* no lo leo ciertamente con el valor más marcadamente moral que tomaron las palabras de esta familia entre los áticos, de 'prudencia', 'templanza' (una de las Virtudes Cardinales en el canon tardío y cristiano, que ya aparece configurado en los *Recuerdos* de Jenofonte), sino con el más originario que se encuentra en el *saóphrona* de *Il.* XXI 462 (Apolo a Posidón: "Territremante, que no estoy yo en mi sano juïcio / dirás, si batallo por los mortales contigo...") y *sōphroneîn* en Heródoto III 35: algo como 'estar cuerdo', 'ser discreto y avisado', por oposición a la habitual demencia, o al menos embrollo y desconcierto.

Por lo demás, el *pâsi* 'a todos y cualquiera que cada uno sea' marca una oposición, como en el n.º **2** (v. Ⓒ allí), con la generalidad o *hoì polloí* 'los más'; y al insertar la sentencia en el orden que lo hago, ya se ve que entiendo que, tras la enumeración de las particulares elecciones de los hombres sobre sentido de sus vi-

das, venía razón en este paso a recordar lo que no es cosa de elección particular, sino común a cualesquiera hombres, a saber, averiguar y reconocer lo que uno es y no es (en el sentido que en la parte general se ha dicho "Me investigué a mí mismo", n.° **34**; no entro en la cuestión de las posibles relaciones históricas de esto con la inscripción de Delfos, comentada por Cricias y Sócrates en los diálogos platónicos) y así (a pesar de ello —casi se añadiría con gusto) no caer en demencia, mantenerse en sano juicio, dejar que el pensamiento siga pensando en uno.

112 D-K **99**

ΣΩΦΡΟΝΕΙ͂Ν ἈΡΕΤῊ ΜΕΓΊΣΤΗ, ΚΑῚ ΣΟ-
ΦΊΗ ἈΛΗΘΈΑ ΛΈΓΕΙΝ ΚΑῚ ΠΟΙΕΙ͂Ν,
ΚΑΤᾺ ΦΎΣΙΝ ἘΠΑΐΟΝΤΑΣ.

Ⓕ Stob. *Flor.* III 1, 178 (*post* n.° 56).

Ⓥ σωφρονεῖν : τὸ φρονεῖν Diels, Walzer κατὰ : καλὰ Valckenaer
Post σοφίη *distinxerunt* Bollack-Wismann, Kahn.

Ⓣ ESTAR CUERDOS ES LA VIRTUD MAYOR, ASÍ COMO INTELIGENCIA ES DECIR VERDAD Y HACERLA, SEGÚN EL MODO DE SER DE LAS COSAS ⟨Y DE UNO⟩ PRESTANDO OÍDO.

Ⓒ También cita del *Florilegio* de Estobeo, entre n.° **56** y n.° **2**, con menos fundamento aún que el n.° **97** para justificar sospechas: la sintaxis, no exenta de alguna dificultad, suena bien heraclitana. También aquí (*cfr.* a n.° **97**) Diels trataba de enmendar el *sōphroneîn* en *tò phroneîn,* sin mayor necesidad (aunque Walzer

y otros le han seguido); algo más grave es lo del final de la frase, donde el *epaïontas* 'poniendo oído, enterándose, haciéndose expertos' no deja de ser un tanto duro en uso sin Complemento; por lo cual (y porque extraña que el *poieîn* 'hacer' vaya a tener por Compl. el mismo de *légein* 'decir', *alēthéa* 'cosas verdaderas') proponía Valckenaer trocar la Prep. *katà* en *kalà* 'cosas hermosas y nobles', dejando *phýsin* como Compl. del *epaïontas;* mientras que Diels, haciendo depender el 'según natura' del 'obrar', pretendía que con *epaïontas* se sobrentendiera a su vez el G. de lo mismo, *phýseōs,* 'prestando oído (a natura)'; prefiero mantener el texto, con esa dificultad sintáctica, sobre la que ahora diré algo, y desde luego enlazar el *katà phýsin* 'según natura' o 'realidad' o 'modo de ser de las cosas (entre las cuales, uno mismo)' con el 'prestando oído' mejor que con el *poieîn* 'obrar', como creo que suele hacerse.

Entiendo pués la sentencia como formulada en dos pasos, hasta cierto punto paralelos: en el primero, razón denuncia, en contraposición a las menciones de virtudes o valores que en los frs. anteriores (n.os **94-96**) se recorrían, y preludiando la actitud típica de Sócrates, la pretensión de una *areté* 'valor moral' o 'virtud' que no se confunda con el (bien) pensar; pero en el segundo, denuncia la pretensión de una *sophíē* 'sabiduría' o 'inteligencia' que sea otra cosa que hablar con verdad (esto es, sin mentira) y que esté separada del obrar o hacer: pues también tiene sentido "obrar con verdad" o "hacer cosas verdaderas", ya que también los hechos de la Realidad (y entre ellos, las acciones de los hombres) son elocuentes o lógicos, un *fārī fiendō,* y se dejan reducir a formulaciones lógicas, sujetas a la cuestión de la verdad. Tal sería lo que aquí razón advierte, añadiendo en la cláusula final que ello ha de suceder o hacerse, "según natura", es decir en virtud de la visión de la Realidad como lógica (con sus seres parlantes incluidos) que ha formulado en la parte general del libro, "prestando oído" (nótese cómo el oír, en esa posición final, suena como la síntesis de toda virtud y toda inteligencia), sin decir a qué o a quién; pero sobrentender ese Complemento parece ya bien fácil: pues ¿a qué se va a prestar oído (para entendimiento) sino a lo que habla?

100

73 + 74 D-K

οὐ δεῖ ὥσπερ καθεύδοντας ποιεῖν καὶ λέγειν, οὐδ' εἶ⟨ναι⟩ παῖδας τοκεώνων.

Ⓕ Marc. Aur. IV 46 (*post* n.º 9) : ... καὶ ὅτι «οὐ δεῖ .... λέγειν» (καὶ γὰρ καὶ τότε δοκοῦμεν ποιεῖν καὶ λέγειν), καὶ ὅτι «οὐδ' .... τοκέων ὦν», τουτέστι κατὰ ψιλόν, καθότι παρειλήφαμεν.
Meleager *Anth. Pal.* VII 79 ('Εἰς Ἡράκλειτον τὸν Ἐφέσιον τὸν σοφόν τὸν ἀγέλαστον') : ὤνθρωπ', Ἡράκλειτος ἐγώ· σοφὰ μοῦνος ἀνευρών φαμι· τὰ δ' ἐς πάτραν κρέσσονα καὶ σοφίης· δὰξ γὰρ κὰς τοκεῶνας ἰών, ξένε, δύσφρονας ἄνδρας ὑλάκτευν, λαμπρὰ θρεψαμένοισι χάρις. οὐκ ἀπ' ἐμεῦ; μὴ τρηχὺς ἔπει· τάχα καὶ σύ τι πεύσῃ τρηχύτερον. πάτρας χαῖρε σὺ δ' ἐξ Ἐφέσου.

Cfr. Theodoridas *Anth. Pal.* VII 479 ('Εἰς Ἡράκλειτον τὸν μέγαν τὸν Ἐφέσιον τὸν ἀγέλαστον τὸν σοφώτατον') : πέτρος ἐγὼ τὸ πάλαι γυρὴ καὶ ἄτριπτος ἐπιβλής, τὴν Ἡρακλείτου δ' ἔνδον ἔχω κεφαλήν. αἰών μ' ἔτριψεν κροκάλαις ἴσον· ἐν γὰρ ἀμάξῃ παμφόρῳ αἰζηῶν εἰνοδίη τέταμαι· ἀγγέλλω δὲ βροτοῖσι, καὶ ἄστηλός περ ἐοῦσα, θεῖον ὑλακτητὴν δήμου ἔχουσα κύνα.

Ⓥ *Fragmenta duo continuanda censeo, laudatorem* καὶ ὅτι *post parenthesin suam perperam iterauisse ratus* οὐδ' εἶ⟨ναι⟩ *igitur scribo (uerbi* εἶναι *notam puta male lectam post illud* οὐ δεῖ *prius)* : οὐ δεῖ ⟨ὡς⟩ Casaubon, Koraës, D-K : οὐδ' ὡς Schenkl, Trannoy : οὐ δεῖ ⟨τὰ⟩ Friedländer : οὐ δεῖ *codd.* τοκεώνων *restituit* Rendall : τοκέων ὦν *codd.* : τοκέων ὡς Dalfen : *alii alia.*

In Meleagri textum: ὤνθρωφ' Reiske δὰξ *scribo* : λὰξ *cod., edd.* κὰς τοκεῶνας ἰών *scribo* : καὶ τοκέων ἀσίῳ *cod.* : καὶ τοκέωνας, ἰὼ Headlam : κάκτος Ἴωνας ἐῶ Desrousseaux : *alii aliter* ὑλακτεῖν Desrousseaux λαμπρᾶς *cod.*[1] κάρις *cod.* τρηχὺς ἔπει *scribo* : τρηχύς, ἐπεὶ *edd.* τάχα μαὶ *cod.* πείσῃ Brunck *post* πάτρας *interpunxit* Headlam *epigramma totum ad dialogum redigere diuerse edd. temptabant.*

Ⓣ NO SE DEBE COMO DURMIENTES OBRAR Y HABLAR, NI TAMPOCO SER NIÑOS DE SUS PAPAÍTOS.

Ⓒ Me he decidido por tomar seguidas las dos partes de la cita, que Marco Aurelio, en su sarta de citas de Heraclito, y tras la del n.º **9**, presenta así: "Y que 'no se debe ... hablar' (pues ello es que también entonces nos parece que obramos y hablamos) y que 'ni tampoco ... papás', esto es, en lenguaje llano, 'según lo que tenemos por tradición'"; pues pienso que tras la intromisión de su paréntesis explicativo 'pues ello ... hablamos' (que, con los editores en general, estimo que no puede atribuirse al texto de Heraclito) el citador repitió superfluamente su 'y que' para dar la segunda parte de la cita, lo que a su vez promovió una pequeña alte-

ración de los copistas (v. en ⓥ) para el comienzo de ésta, la cual pienso que así enmiendo con menos costo que en las propuestas de estudiosos anteriores.

Para la primera parte, no puede dejarse de recordar la resonancia del n.° **5** (contradicho, como es razón, por el n.° **6**), notando, sin embargo, como de ordinario para la diferencia de actitud entre la parte de Razón General y la de Razón Política, que allí se trata de una constatación y aquí de una modalidad de aviso ético (negativo), aunque se tome como salido de aquella constatación.

En cuanto a la segunda parte de la cita, es sumamente dificultosa de entender, ya por el valor del término *tokeônōn,* que por cierto sólo por conjetura de Rendall (pero bien fundada) se ha restituido al texto, donde los *MSS* dicen *tokéōn hôn* 'de los padres ⟨e.e. 'padre y madre'⟩ de los cuales'; ese término, que parece, con su sufijo *-ôn-,* vocablo hipocorístico o de habla infantil, *tokeônes* por el normal *tokêes,* aparecía también probablemente en un epigrama de Meleagro (II-I *ante*) dirigido "A Heraclito efesio, el inteligente ⟨*sophón*⟩, el sin-risa ⟨*agélastos*⟩", pero plagado a su vez de dificultades textuales en el punto interesante, que he tratado de remediar (v. en ⓥ): no entiendo cómo hasta ahora podían entender ese verso sus editores y citadores, con el absurdo *làx* 'con el pie', que corrijo en *dàx,* la forma rara de *odàx* 'a muerdos' (y que se trata de Heraclito como perro ladrador, y ocasionalmente mordedor, lo apoya el otro epigrama, de Teodoridas, que luego veremos, donde se le llama "divino perro ladrador del pueblo"), ni tampoco, para los editores que admiten la enmienda *tokeônas,* introducida aquí por Headlam, teniéndose que identificar los 'papaítos' o 'papá y mamá' con los *dýsphronas ándras* 'hombres malintencionados', que son sin duda 'extraños' o 'forasteros', como confirman el verso 2 y el último del epigrama, que parece querernos presentar a Heraclito como feroz crítico, sí, de los suyos (de los efesios), pero también defensor frente a los ajenos; y entre los diversos intentos de interpretación por los que ha pasado todo el epigrama, lo que hacen algunos de sus últimos editores de convertirlo en un diálogo entre Heraclito sepulto y un viandante también resulta forzado y poco satisfactorio; con mis lecciones pués viene a decir, pasado a prosa: "Oh hombre, Heraclito soy: que fui único en descubrir sabidurías ⟨*sophá*⟩ / proclamo; pero mis hechos para con la tierra patria, más importantes que la sabiduría incluso: // pues, aun presto a ir también a muerdos contra los papaítos ⟨*tokeônas*⟩, forastero, a los hombres malintencionados / los acosaba a ladridos, ilustre agradecimiento a los que me criaron. // ¿No te alejas de mí? No pises rudamente: acaso también tú tengas que oír / algo más rudo. Pero salud a tí, el que de Éfeso vienes, de mi patria". El otro epigrama, de Teodoridas de Siracusa (I *ante*), bastante misterioso en su sentido (lo del perro ladrador es una imagen que debía de haberse formado en la época helenística, con fundamento acaso en algún fragmento perdido de nuestro libro; pero además no se me alcanza con precisión en qué manera esta piedra encerraba en sí la cabeza de Heraclito), está dirigido parecidamente "A Heraclito, el grande, el efesio, el sin-risa, el inteligente entre todos", y viene a decir así: "Piedra yo antaño, redonda, sin desgastar, montada en alto, / pero dentro tengo la cabeza de Heraclito. // El Tiempo ⟨*aiṓn*⟩ me ha desgastado igual que a guijarros: pues en un carro / de mozos de todo transporte tirada estoy en el camino; // pero anuncio a los mortales, aun no siendo ya estela funeraria, / que tengo en mí al divino perro ladrador del pueblo".

De manera que, ayudados por el posible uso de la palabra en Meleagro (aunque no se impone que la hubiera entendido bien: sólo, que le había llamado la atención por su rareza) y por la traducción que de ella da Marco Aurelio (que tampoco hay certidumbre de que entendiera bien) con la locución 'según lo que por tradición tenemos', habrá que interpretar esa segunda parte de la cita más o menos como lo hago en Ⓣ, suponiendo que la razón saltaba ahí con intención despectiva al lenguaje familiar y que, de todos modos, debía apoyarse en una locución hecha, corriente en tiempos de Heraclito, *paîs tokeōnōn,* aproximadamente equivalente a la nuestra 'de tal palo tal astilla'.

Dando todo lo cual por probable, la sentencia se deja interpretar aceptablemente, así como su enlace con lo que ordeno como anterior (n.º **99**): pues en oposición al oír (a quien se debe, a razón) según lo que impone el lenguaje mismo de las cosas y de uno, como condición del decir y hacer, se rechaza aquí el decir y hacer que se produce sordo a ello, como en los durmientes, que creen que hacen y dicen lo que no dicen ni hacen; y tampoco es demasiado sorprendente la ilación con el segundo rechazo: pues el oír y hacer caso a los padres y mayores en vez de a razón es otro modo de inconsciencia o irracionalidad, que recuerda mucho lo que en la Razón General del libro (n.os **20**, **21** y **33**) se formulaba como crítica del oír y hacer caso a las autoridades, científicos y poetas, en lugar de darse cuenta directamente de lo que dicen las cosas con que uno tropieza más a cada paso.

*130 D-K **101**

NON CONVENIT RIDICVLVM ESSE ITA, VT RIDICVLVS IPSE VIDEARIS.

Ⓕ *Gnomol. Monac. Lat.* I 19 : «non .... uidearis» Heraclitus dixit.

Cfr. Plat. *Symp.* 189 b *(Aristophanes loquitur)* : ἀλλὰ μή με φύλαττε, ὡς ἐγὼ φοβοῦμαι περὶ τῶν μελλόντων ῥηθήσεσθαι, οὔ τι μὴ γελοῖα εἴπω .... , ἀλλὰ μὴ καταγέλαστα.
Et illud Ἡράκλειτον ... ἀγέλαστον *in Meleagri et Theodoridis epigrammatum titulis ad* n.º 100 *notatis.*
Et fort. illud δεῖ γὰρ τὸν χαρίεντα κτλ. *ex Athenaei laudatione ad* n.º 54 *perpensum.*

Ⓥ ridiculus : ridendus Bollack-Wismann *Aliquid tale fuisse potuit quale*

ΟΥ̓ ΠΡΈΠΕΙ ΓΕΛΟΙ͂Α (scil. σε ποιεῖν καὶ λέγειν), ΜῊ ΓΕΛΑΣΤῸΣ ΑΥ̓ΤῸΣ ΦΑΝΗ͂Ι.

Ⓣ No está bien que el hecho o dicho de risa sea tal que parezcas de risa tú mismo.

© Transmitido sólo en un Gnomologio latino (que afirma tras la cita *"Heraclitus dixit"*), es dudoso que provenga, por herencia de colecciones de dichos más antiguas, de una frase del libro; pero me ha movido a considerar la posibilidad el recordar que Heraclito se había ganado entre los literatos el mote de 'el sin-risa *(agélastos)*' (v. a n.º **100**, en los títulos que la *Antología Palatina* trae para los epigramas de Meleagro y Teodoridas), lo cual pudo venir sugerido por un rechazo que en el libro se hiciera del decir o hacer chistes o cosas risibles *(geloîa),* con la prevención de que el que lo hace pueda volverse objeto de risa él mismo *(gelastós),* de lo cual pudiera ser un eco lo que dice el Aristófanes de Platón en el *Banquete:* "Pero no sigas vigilando, que ya tengo yo mis temores sobre lo que haya ahora de decirse, no por cierto de que diga algo de risa ⟨*geloîa*⟩ (pues eso puede ser ganancia y connatural de nuestra musa), sino de que ⟨diga⟩ cosas ridículas *(katagélasta)*"; y aun podía haber tras la cita de Ateneo que doy al n.º **54**, con prevención sobre el modo de gozar o alegrarse, un recuerdo de tal paso. De ser así, habría en la máxima latina una aceptable conservación de esa contraposición entre *ridiculum* (que no sé si se ha parado mientes —por la trad. que dan D-K parece que no— en que tiene que ser un Substantivo neutro, 'chiste', 'cosa para hacer reír', tal como lo usa Cicerón en el *Orador* 87-88) para *geloîon* o *geloîa,* y *ridiculus* para *gelastós* o *katagélastos.*

En todo caso, no sería indigno de razón que, en esta serie de proclamaciones político-morales, se hubiera pronunciado sobre ese juego lingüístico (y accional) de la broma, chiste o gracia, advirtiendo el riesgo de que quien lo juega se vea convertido él en objeto de risa de los otros (y en definitiva, de quien puede: del lenguaje mismo), lo que no está lejos de la táctica ilustremente recomendada por Gorgias (que Aristóteles aprueba al citarla en la *Retórica* III 1419 b), que "Hay que destruir la seriedad de los contrarios con la risa, y la risa con la seriedad". Y por cierto, que es curioso, hablando de Heraclito, considerar cómo se contradice la presencia evidente de "rasgos de humor" en los fragmentos del libro con la fama de hombre sin-risa y aun misantrópico con que, según una justicia chocante, pero ordinaria, hubo de cargarle la sociedad.

Me decido, en cambio, por rechazar de los posibles fragmentos del libro un par de otras citas de tono moral que se encuentran en el Gnomologio Vaticano, detrás de las dos que he tomado como n.os ***96*** *y* ***16*** *(pudo haberse perdido tras ellas un cambio de nombre de autor), una la que dice "La educación* ⟨paideían⟩ *es un segundo sol para los que están educados", que otras fuentes atribuyen a Platón, y otra la que reza "Decía que 'el camino más corto para la buena fama es el hacerse bueno'", que se parece demasiado a lo que se lee en los* Recuerdos de Sócrates *de Jenofonte (I 7, 1): "Pues siempre decía que no había mejor camino para la buena fama que por el que uno se hiciera bueno en aquello en que quisiera parecer bueno" (y sigue la demostración por casos).*

43 D-K **102**

ὝΒΡΙΝ ΧΡῊ ΣΒΕΝΝΎΝΑΙ ΜΑ͂ΛΛΟΝ Ἢ ΠΥΡ-ΚΑΪΉΝ.

Ⓕ Diog. L. IX 2 (*post* n.º 29) : ἔλεγε δὲ καὶ «ὕβριν .... πυρκαϊήν», καὶ (n.º 89).

Ⓥ σβεννύειν P^2 (F) πυρκαϊάν B.

Ⓣ LA SOBERBIA HAY QUE IR A APAGARLA MEJOR QUE A FUEGO DE INCENDIO.

Ⓒ Dada sólo por Diógenes Laercio en la ristra de citas misceláneas (ésta va entre la del n.º **29** y la del n.º **89**, sin rastro de ilación alguno), no hay motivos para dudar de su procedencia del libro, más o menos remota (pues Laercio ciertamente nunca tuvo el libro en sus manos), y en tal caso debe razonablemente situarse en esta serie de exhortaciones (más bien negativas) y avisos a que razón parece haberse lanzado en este tramo de su Razón Política.

Hýbris (que es probable, aunque con alguna dificultad, que derive, como de

otro modo *superbia, soberbia,* de la raíz de *hypèr, super* 'sobre') es un personaje que se ha hecho muy conocido en nuestro *gentry-lore,* como significando lo que más propiamente puede llamarse 'pecado para los griegos' (y no se olvide que todavía entre los cristianos San Agustín p.ej. mantiene a la Soberbia en su dignidad de primero de los pecados capitales, bien fundada en el mito con la *hýbris* primera de Luzbel), aunque ese valor de 'desmesura impaciente de la resignación con nuestro estado' se desarrolló y fijó sobre todo con la teología de los trágicos áticos. Para la *hýbris* del libro de Heraclito, basta con las connotaciones que pueda llevar nuestro 'soberbia', que ciertamente implica no sólo la desmesurada estima de sí mismo, sino la actitud de desprecio para con los otros: no es de extrañar que, entendiéndose flojamente el uso de 'los más' en el libro y la crítica de poetas y científicos, pudiera Heraclito mismo pasar por un *hybristḗs;* pero, oyendo la condena de la *idíē phrónēsis* (n.° **4**) y el "oyéndome no a mí, sino al decreto" (n.° **39**), se entiende bien que la razón común condenara la soberbia, equiparándola, por los "humos" del soberbio, con el incendio, donde el fuego se consume él mismo en consumir lo ajeno. Y puede a alguien extrañarle que, alabándose "el alma seca" en n.° **109**, se recomiende apagar (evidentemente, con agua) el incendio de la soberbia; pero ello se entenderá mejor cuando en los frs. siguientes (n.os **104-113**) se manifieste la oposición entre *psychḗ* y *thȳmós,* que es propiamente el órgano de la soberbia.

103

110 D-K

ἀνθρώποις γίγνεσθαι ὁκόσα θέλουσιν οὐκ ἄμεινον.

Ⓕ Stob. *Flor.* III 1, 176 (*post* n.° 28).

Ⓣ NO ES PARA LOS HOMBRES MEJOR QUE LES SUCEDAN CUANTAS COSAS QUIEREN.

Ⓒ Transmitida en el *Florilegio* de Estobeo en una de sus series de sentencias heraclitanas.

El buen entendimiento se centra en el del Verbo *thélousin* 'quieren': el gr. antiguo jugó toda su vida con dos casi-sinónimos, *(e)thélō* y *boúlomai,* de los que el primero insiste más bien en la actitud ante el hecho, la disposición o buena voluntad, y el segundo en la decisión o deliberación de lo que se emprende (en *boulḗ* se confunden nuestros 'decisión' y 'voluntad'), que ambos se oponen a los que valen más bien por 'desear', *(e)éldomai, hīmeírō, epithȳméō;* y aunque éste último (el usual en ático) deriva de *thȳmós* (algo como 'poner ánimo en') y este término funciona para aludir al lugar u órgano de pasiones como la ira o la soberbia, la confusión, de que cualquier lengua da testimonio, entre la pasión (supuestamente subracional) y su promoción al ámbito de las facultades superiores, como idea (de la propia pasión) y voluntad, también se atestigua con la historia de las palabras griegas, de tal modo que *thȳmós* y sus derivados vienen a referirse a actividades de las facultades superiores, y así *thélein* 'querer' puede ser cosa de *thȳmós* o ánimo.

Con todo, es claro que lo que aquí razón denuncia no es la mera pasión por algo o deseo de algo, sino una voluntad propiamente dicha, que se sabe y se formula a sí misma: "Sé lo que quiero", sobrentendiéndose que no puedo querer otra cosa sino lo que para mí es mejor. Es de esa voluntad de la que aquí razón proclama que, para los hombres (en este Dativo hay una trampa de razón: pues está claro que el dicho sólo vale "para los hombres" en cuanto que los hombres fueran racionales u hombres verdaderos, ya que para quien vale sin más es para la verdad, para la razón misma; pero hasta las trampas de razón son inocentes), no es mejor que les sucedan que no que no les sucedan todas las cosas que quieren; lo cual, como se ve, implica una lúcida denuncia de que, en contra de la pretensión que en la idea de 'voluntad personal' está inserta, "No saben lo que quieren".

85 D-K **104**

ΘΥΜΩ͂Ι ΜΆΧΕΣΘΑΙ ΧΑΛΕΠΌΝ· Ὅ ΤΙ ΓᾺΡ ἊΝ ΘΈΛΗΙ, ΨΥΧΗ͂Σ ὨΝΈΕΤΑΙ.

Ⓕ Plut. *Cor.* 22, 224 c : Κοριολανὸς .... μαρτυρίαν ἀπέλιπε τῷ εἰπόντι «θυμῷ

.... ὠνεῖται»· λαβὼν γὰρ ἐσθῆτα καὶ σκευὴν ἐν ᾗ μάλιστα μὴ δόξειν ὃς ἦν ἔμελλεν ὁρώμενος, ὥσπερ ὁ Ὀδυσσεὺς, «ἀνδρῶν δυσμενέων κατέδυ πόλιν» (*Od.* IV 246).
Id. *De cohib. ira* 9, 457 d : ἀνθρώπων μὲν γὰρ κρατῆσαι καὶ χείροσι βελτιόνων ὑπῆρξε, τὸ δ' ἐν ψυχῇ στῆσαι κατὰ θυμοῦ τρόπαιον (ᾧ χαλεπὸν εἶναι διαμάχεσθαί φησιν Ἡράκλειτος· «ὅ τι γὰρ ἂν .... ὠνεῖται») μεγάλης ἐστὶ καὶ νικητικῆς ἰσχύος.
Id. *Erot.* 11, 755 d : Ἔρωτι δὲ μάχεσθαι χαλεπόν, οὐ 'θυμῷ', καθ' Ἡράκλειτον· «ὅ τι γὰρ ἂν θελήσῃ», καὶ «ψυχῆς ὠνεῖται» καὶ χρημάτων καὶ δόξης.
Iambl. *Protr.* p. 21, 29 : μάρτυς τοῖς λεχθεῖσιν Ἡράκλειτος· θυμῷ γάρ φησι μάχεσθαι χαλεπόν· «ὅ τι γὰρ ἂν χρῄζῃ γίγνεσθαι, ψυχῆς ὠνέεται». καὶ τοῦτο ἀληθῶς εἶπε· πολλοὶ γὰρ χαριζόμενοι θυμῷ ἀντηλλάξαντο τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν καὶ θάνατον φίλτερον ἐποιήσαντο.
Arstt. *Eth. Eud.* II 7, 1223 b 22 : ἔοικε δὲ καὶ Ἡράκλειτος λέγειν, εἰς τὴν ἰσχὺν τοῦ θυμοῦ βλέψας, ὅτι λυπηρὰ ἡ κώλυσις αὐτοῦ· «χαλεπόν» γάρ φησι «θυμῷ μάχεσθαι· ψυχῆς γὰρ ὠνεῖται».
Id. *Eth. Nic.* II 2, 1105 a 8 : ἔτι δὲ χαλεπώτερον ἡδονῇ μάχεσθαι ἢ θυμῷ, καθάπερ φησὶν Ἡράκλειτος.
Id. *Pol.* V 11, 1315 a 29 : ἀφειδῶς γὰρ ἑαυτῶν ἔχουσιν οἱ διὰ θυμὸν ἐπιχειροῦντες, καθάπερ καὶ Ἡράκλειτος εἶπε, χαλεπὸν φάσκων εἶναι θυμῷ μάχεσθαι· ψυχῆς γὰρ ὠνεῖσθαι.

Cfr. Democr. 65 B 236 D-K : θυμῷ μάχεσθαι μὲν χαλεπόν, ἀνδρὸς δὲ τὸ κρατέειν εὐλογίστου.
Anonym. *De sublimi* 9 : τὸ ἐκ τοῦ παντὸς κερδαίνειν ὠνούμεθα τῆς ψυχῆς.

Ⓥ θ. μ. χ. Plut. *Cor.*, Iambl. : *alias alio ordine* (διαμάχ. *de cohib. ira codd. pler.*) ὅ τι Plut. *ira, Erot.*, Iambl. : ὅ Plut. *Cor.* ὅ .... θέλῃ *om.* Arstt. θέλῃ Plut. *Cor.*, *ira* (θέλῃς T M[1]) : θελήσῃ Plut. *Erot.* : χρῄζῃ γίγνεσθαι Iambl. ὠνέεται Iambl. : ὠνεῖται *alias.*

In de cohib. ira loco τῇ *ante* ψυχῇ *add. codd. aliquot.*

Ⓣ CONTRA EL ÁNIMO DE UNO ES DURO COMBATIR: PUES, CUALQUIER COSA QUE QUIERA, LA COMPRA A PRECIO DE ALMA Y VIDA.

Ⓒ De las pocas frases que le quedaron prendidas a Aristóteles, la cita, con el habitual descuido, por tres veces: en la *Ética de Eudemo* ("Y parece ser que también Heraclito decía, atendiendo a la violencia del ánimo, que es penoso su contenimiento: pues 'Duro es' dice 'combatir con el ánimo: pues compra a precio de

alma y vida'"), en la *Ética de Nicómaco* ("y todavía más difícil combatir con el gusto que con el ánimo, tal como dice Heraclito") y en la *Política:* "... pues en disposición de derroche de sí mismo están los que emprenden algo por fuerza de su ánimo, tal como dijo también Heraclito, al declarar que era duro combatir con el ánimo, pues compraba a precio de alma y vida"; de manera que la versión más completa y exacta se la debemos a los tardíos: Plutarco, que usa el paso por tres veces, en la *Vida* de *Coriolano* (de quien dice que "Dejó testimonio a favor del que dijo 'Contra el ánimo ... y vida': pues, tras tomar vestimenta y traza en la que menos fuera a aparecer, al vérsele, el que era, tal como Odiseo 'se metió en ciudad de hombres hostiles' ⟨*Od.* IV 246⟩"), en el *Del reprimir la ira* ("Pues lo que es dominar sobre hombres, aun a más viles se les dio sobre mejores que ellos; pero el plantar en el alma trofeo de victoria sobre el ánimo, con el que dice Heraclito que es duro combatir, 'pues cualquier ... vida', es empresa de fuerza grande y lanzada a la victoria") y en el *Erótico* ("pero con el amor combatir es duro, no 'con el ánimo', según Heraclito: 'pues cualquier cosa que quiera', también 'la compra a precio de alma y vida' y de riqueza y de fama"); y Jámblico, que la saca así en su *Protréptico:* "Testigo a favor de lo dicho, Heraclito: pues dice que contra el ánimo es duro combatir: pues, cualquier cosa que requiera que se haga, a precio de alma y vida la compra'; y es verdad eso que dijo: que muchos, complaciendo a su ánimo, dieron en pago la propia vida de uno y estimaron la muerte por preferible". Y en una sentencia que se cita de Demócrito ("Contra el ánimo combatir, sí, es duro, pero el vencerlo es de varón bien-razonado ⟨*eulogístou*⟩") la primera parte parece una cita implícita de Heraclito; en fin, hay memoria del final en una frase del tratadillo anónimo *De lo sublime:* "lo de sacar ganancia de todo lo compramos a precio del alma y vida". Con lo cual ya de paso ha visto el lector las maneras en que los antiguos más o menos concebían dentro de sus ideas lo que la sentencia dice.

Por cierto que lo más chocante de ella y lo que más se prendió en la memoria de sus citadores es el uso del término económico *ōnéetai* 'lo compra' o 'se lo compra', que contrasta con el guerrero del comienzo: lograr lo que es voluntad (v. a n.º **103**) de *thȳmós* se paga con un tanto de *phȳché,* y eso es lo que hace difícil luchar contra *thȳmós*... ¿quién?: evidentemente un tercero, que no es ni *thȳmós* ni *psȳché.*

Por medio pués de esa relación de guerra y de economía, razón trata de formular algo preciso sobre los que los hombres toman como componentes de uno mismo, pero que no son uno mismo, puesto que uno puede guerrear con uno de ellos y pagar una cantidad del otro. *Thȳmós,* a quien Ulises y Arquíloco hablaban, cada uno al suyo, pese al origen de la palabra (=lat. *fūmus*), que sugería el ardor de la ira, el coraje, el ánimo y hasta el gusto de uno (v. arriba cómo Aristóteles *Et. Nic.* lo enlaza con *hēdoné*), que ocasionalmente "lo arrastran a uno", está sin embargo cerca de ser, como en © al n.º **102** sugiero, una de las potencias superiores o conscientes del alma, una voluntad, y como tal lleva aquí el Verbo *thélēi* 'quiera' (y ese ánimo sabe lo que quiere), por más que luego *per naturam secundam* pueda volver a hacerse voluntad ardiente, pasional y arrebatada; pero es ese ánimo el que da carácter y ser al hombre, el que "lo apersona", como dice Don Sem Tob de la "locura" (*Glosas* 355 s.). Por el contrario, *psȳché* (propiamen-

te 'aliento') no sólo es algo inferior y cercano a confundirse con aquello que el alma personal, al establecerse, deja como resto y abstracción bajo el nombre de 'cuerpo' (y no en vano el materialismo epicúreo seguía así la distinción, que Lucrecio tradujo con *anima* bajo *animus*), sino que ni siquiera puede decirse que sea un ser definido, sino más bien una cuantía, un haber, aliento de vida o cantidad de alma; aunque no puede ciertamente negarse que es ya alma d e u n o , pero no constituyéndolo a uno, como el ánimo, sino a modo de riqueza o capital de que uno dispone; por lo cual en la frase de Heraclito aparece como G. de precio, en el lugar que normalmente ocuparían términos como *argyríou* 'plata', 'dinero' o *polloû* 'mucho'.

Así que lo que razón formula es que cualquier voluntad o capricho del ánimo de uno, cuyo logro está destinado a consolidar su voluntad y su ser mismo, se paga con una cierta cuantía del aliento de vida de que dispone uno: por eso —dice— es difícil luchar (¿quién?) contra el ánimo de uno: pues, al pagarse la consecución de sus fines (que son el ser de la persona) con su gasto de vida, queda del mismo golpe menguada esa riqueza de vida o fuerza que era la que podía combatir con él.

Cómo es, en fin, que razón, que en la concepción vulgar es la más alta de las facultades superiores (pero no sabe la concepción vulgar que razón ya no es de uno) parece en esta fórmula, por bajo la actitud de mera constatación, tomar partido por el haber de ánima contra la pretensión del ánimo, sólo se entenderá un tanto cuando en los frs. que ordeno aquí siguientes (n.os **106-107**) trasparezca algo más de las relaciones entre *psȳchḗ* y *lógos*.

105 — *136 D-K

ΨΥΧΑῚ ἈΡΗΪ́ΦΑΤΟΙ ΚΑΘΑΡΏΤΕΡΑΙ Ἢ ἘΝῚ ΝΟΎΣΟΙΣ.

Ⓕ *Schol. Epicteti Bodl,* p. LXXI Schenkl : Ἡρακλείτου· «ψυχαὶ .... νούσοις».

Ⓥ καθερώτεραι *cod.*

Ⓣ ÁNIMAS SACRIFICADAS-EN-GUERRA, MÁS LIMPIAS QUE NO LAS EN ENFERMEDADES.

Ⓒ Pese a lo tardío y poco ilustre de su procedencia (una colección de escolios a Epicteto), no pueden negarse altas probabilidades de autenticidad a una frase de tan peculiar sintaxis con sus brevilocuencias ("que en enfermedades" por "que las de los muertos en enfermedades") bien heraclitanas, ni se imagina qué especie de *uir doctus* pudo divertirse en fabricarla a partir, como D-K piensan, del término *arēiphátous* del n.° **95**. Más me ha preocupado la forma en que el códice escribe el Predicado, *katherṓterai,* que acaso podría ocultar, en vez del corriente *katharṓterai* 'más limpias', algún término más raro.

Pero aun así, pienso que la fórmula se deja insertar en el contexto que la pongo, con tal de que oigamos en ese Adjetivo, junto a los valores habituales de 'limpias, puras', también algo del que parece acaso primitivo, el de 'barridas', esto es, 'exhaustas', 'mondas' y casi 'arrasadas', un poco en el sentido que decimos nosotros "dejarlo a uno limpio (de dinero)": se entendería entonces esto como un ejemplo confirmador de lo que en el n.° **104** se ha formulado en general: pues, siendo el morir en guerra un acto eximio de *thȳmós* o ánimo, que logra sus voluntades a costa de alma y vida, es natural que las almas areífatas, a la par que más repentinamente consumidas, estén más despojadas y limpias (de alma) que las consumidas en otras muertes; sin que deje de sonar, con el solemne eufemismo del vocablo (aplicado aquí a las ánimas directamente), un eco del n.° **95**: pues sería este limpio arrasamiento de alma y vida lo que dioses y hombres compensan con el pago de sus honras a los caídos.

45 D-K **106**

ΨΥΧΗ͂Σ ΠΕΊΡΑΤΑ ἸΏΝ ΟὐΚ ἊΝ ἘΞΕΎΡΟΙΟ ΠΑ͂ΣΑΝ ἘΠΙΠΟΡΕΥΌΜΕΝΟΣ ὉΔΌΝ· ΟὝΤΩ ΒΑΘῪΝ ΛΌΓΟΝ ἜΧΕΙ.

Ⓕ Diog. L. IX 7 : λέγεται δὲ καί «ψυχῆς .... ἔχει» (*sequitur* n.° 14).
Tertull. *De anima* 2 : habuit et philosophia libertatem ingenii et medicina necessitatem artificii ad extentendos de anima retractatus: late quaeruntur incerta, latius disputantur praesumpta; quanta difficultas probandi, tanta operositas suadendi, ut merito Heraclitus ille tenebrosus uastiores caligines animaduertens apud examinatores animae, taedio quaestionum pronuntiarit: «Terminos animae nequaquam inuenies omnem uiam ingrediens». Christiano autem paucis ad scientiam huius rei opus est.

Cfr. Sextus *Sententiae* 403 : animae sapientis magnitudinem non reperies, sicut ne dei quidem ⟨*uersio latina; uel:*⟩ magnitudinem animi fidelis assequi non potes, sicut nec magnitudinem dei assequi potes ⟨*de uersione Syriaca*⟩ (*cfr. ib.* 306 : non poterit sapiens compelli facere quod non uult, sicut nec deus).

Ⓥ πείρατα ἰὼν G. Hermann, Diels : πειραταιον B[1] F P[2] : πειρατέον P[1]
ἐξεύροι ὁ *uel* εὕροι ὁ *codd.*, Bollack-Wismann (*sed cfr. Tertulliani Sextique sententias*) βαθὺν F : βαθὺς B P.

Ⓣ FRONTERAS DEL ÁNIMA NO HABRÁS ANDANDO DE DESCUBRIRLAS, CUALQUIERA Y TODAS LAS VÍAS QUE RECORRAS: TAN HONDO RAZONAMIENTO TIENE.

Ⓒ Lo da Diógenes Laercio, introducido con "Y se dice también 'Fronteras ... tiene'", tras lo que ensarta el n.° **14**, con algunas faltas de los *MSS*, que se corrigen sin dificultad, confirmándolo también la cita traducida que da Tertuliano al comienzo de su *De anima* en el siguiente párrafo: "Tuvo la filosofía la libertad del ingenio y tuvo la medicina la necesidad del arte como medios para ampliar las reconsideraciones sobre el alma: extensamente se investigan las cuestiones inciertas, más extensamente se disputan las opiniones adoptadas; cuanto mayor la dificultad de probar, tanto mayor el empeño en convencer, al punto de que con razón aquel Heraclito el tenebroso, viendo demasiado vastas las tinieblas entre los examinadores del alma, por tedio de las investigaciones, proclamó: 'Los términos del ánima en modo alguno los encontrarás, cualquier vía por la que te metas'. Al cristiano, en cambio, para la ciencia de este tema, pocas palabras le hacen falta". Y acaso en las *Sentencias* de Sexto el pitagórico (II *post*) según su traducción latina ("La magnitud del ánima del sabio no la encontrarás, como tampoco por cierto la de Dios") o según la siríaca ("La magnitud de un ánimo fiel no podrás alcanzarla, como tampoco podrás alcanzar la magnitud de Dios") había un eco deformado de la sentencia heraclitana.

Lo que aquí razón formula acerca del alma-y-vida (v. a n.º **104**), que por comodidad llamaremos ánima, es, en primer lugar, no directamente que no tenga *peírata* 'fines, límites', e.e. que sea *ápeiros* 'sin-fin, infinita', sino que sus límites no pueden alcanzarse por ninguna vía de cálculo que se tire; y luego, explica esa inasequibilidad de los límites con una expresión tal vez intencionadamente ambigua: o bien "el *lógos,* la razón y cuenta (en definitiva, de algún modo numérica) que tiene el ánima es demasiado profundo para penetrarlo", o bien "el razonamiento o cálculo que el ánima (o sus límites: la concordancia del *échei* 'tiene' es a su vez ambigua) requiere es demasiado profundo para que se pueda llegar hasta el fin del cálculo"; pero, como se ve, los dos modos de leerlo no se oponen, sino que se complementan: pues el cálculo que se requeriría para dar razón del ánima es el mismo cálculo de razón por el que está constituida el ánima; y solo razón misma —se sobrentiende— puede dar cuenta de lo que ella misma hace de vida y de vidas, cuando habla como Realidad; pero no uno de nosotros, cuyos cálculos están condenados a la prosecución lineal, temporal, y a ensayar una u otra vía de cálculo alternativamente; en esas condiciones, todo cálculo de la vida y vidas es interminable (piénsese, para empezar, en la complejidad progresiva de las vidas según la escala jerárquica —y ocasionalmente, evolutiva— que la Ciencia nos presenta, manifestada en la de los organismos correspondientes, desde los cristales de sal o nieve y todavía las conchas de caracoles o los esqueletos de estrella de mar, relativamente asequibles a una Geometría, hasta los huesos de los animales llamados superiores y humanos —por no ir más allá de los huesos—, donde las dificultades para dar razón de la forma por cálculo numérico parecen abrumadoras); pero eso no implica que al ánima, a la vida y vidas, se le atribuya una verdadera infinitud, como —digamos— la del agua o el propio *ápeiron* de Anaximandro, es decir, la de los nombres de materia-y-no-cosa, que lleva en sí la negación al cálculo aritmético y a la extensión lógica o manifestación del concepto en representaciones individuales o elementos de un conjunto (salvo en el nivel de abstracción siguiente, donde las cuantías de agua medidas o las clases de agua se traten como individuos), sino sólo la interminabilidad del cálculo correspondiente, que en definitiva es la innumerabilidad o interminabilidad de cálculo de los números naturales (o de los primos), a la que se reduce el caso de cualquier sucesión de individuos ordenados según razón y diferentes entre sí según la misma razón por la que se ordenan sucesivamente: pues, si bien la condición de haber o cuantía de ánima aparece claramente en los frs., especialmente en el n.º **104**, por otro lado se habla de *psychaí* 'ánimas' (p.ej. en n.º **105** y n.ºs **111-113**), lo que implica que el ánima puede ser d e u n o y las ánimas por tanto en cierto sentido individuales y prestas a la numeración; y es esa contradicción la que produce la interminabilidad del cálculo de almas-y-vidas para uno de nosotros: pues es evidente que la profundidad inalcanzable de la razón del ánima o sus límites lo mismo que se refiere al número constitutivo de una cualquiera de nuestras ánimas, se refiere al número de las ánimas, contemporáneas y sucesivas, en que la noción de 'alma-y-vida' se presenta distribuida o distribuyéndose; como a propósito del n.º **107** seguiremos razonando.

107

115 D-K

ΨΥΧΗ͂Σ ἘΣΤΙ ΛΌΓΟΣ ἙΑΥΤῸΝ ΑὔΞΩΝ.

Ⓕ Stob. *Flor.* I 180 a (*post* n.° 3) : Σωκράτους· «ψυχῆς .... αὔξων».

Cfr. Hippocr. *De uictu* I 6 : ... ἑκάστη δὲ ψυχὴ μέζω καὶ ἐλάσσω ἔχουσα περιφοιτᾷ τὰ μόρια τὰ ἑωυτῆς, οὔτε προσθέσιος οὔτε διαιρέσιος δεομένη τῶν μερέων· κατὰ δὲ αὔξησιν τῶν ὑπαρχόντων καὶ μείωσιν δεόμενα χώρης ἕκαστα διαπρήσσεται, ἐς ἥντιν' ἂν ἔλθῃ, καὶ ἀνέχεται τὰ προσπίπτοντα. .... διὰ τοῦτο ἀνθρώπου ψυχὴ ἐν ἀνθρώπῳ αὔξεται, ἐν ἄλλῳ δὲ οὐδενί, καὶ τῶν ἄλλων ζῴων τῶν μεγάλων ὡσαύτως· ὅσα δ' ἑάλω ἀπ' ἄλλων, ὑπὸ βίης ἀποκρίνεται.
Et Id. *Epid.* VI 5, 1 : ἀνθρώπου ψυχὴ ἀεὶ φύεται μέχρι θανάτου.

Ⓥ Σωκράτους *cod., qui post hanc Socratis sententias adfert : Heraclito tribuit, cum praecedentibus,* Hense, Schenkl, Friedländer, Diels. ἑωυτὸν *quidem scribendum.*

In Hippocratis de uictu textum: ἑωυτῆς, ⟨αὐτὴ δὲ⟩ οὔτε Diels   ἕκαστα ⟨δὲ⟩ διαπρήσσεται Fredrich   δεομένη : δεόμενα Θ   δεόμενα Θ : δεομένη *cett., edd.*   χώρης Θ[1] : χώρην Θ[2] : χώρην δὲ M   ἂν ἔλθῃ Θ : ἐσέλθῃ M   ἀνέχεται Θ : δέχεται M   δ' ἑάλω *scribo* : δὲ ἄλλως M P : ἄλλως Θ : ἀλλοῖα Wilamowitz : διαλλάσσει Diels, *edd.*   ἄλλων Θ M : ἀλλήλων *cett., edd.*

Ⓣ DEL ÁNIMA ES UNA RAZÓN QUE A SÍ MISMA SE VA AUMENTANDO.

Ⓒ El *Florilegio* de Estobeo trae la sentencia a nombre de Sócrates, pero, viniendo tras una serie de 7 sentencias heraclitanas y seguida de otras de Sócrates, es fácil explicar la confusión y restituirla a Heraclito, como los estudiosos han hecho razonablemente. Algo además confirma su presencia en el libro algún texto del hipocrático *De la dieta,* que tantas veces reconocemos y usamos como muestra fiel de estilo heracliteo, en especial el siguiente, que en la medida que resulta inteligible (con además sus numerosas dificultades de crítica textual) parece sugerir un desarrollo a lo médico del funcionamiento de la razón del ánima: "... Y cada ánima, llevando en sí los elementos de 'más' y los de 'menos', va errante recorriendo las parcelas de sí misma, sin requerir ni de añadimiento ni de división de partes; en cambio, según la ley de aumento y disminución de los elementos presentes, requiriendo de espacio se llevan a cabo cada una de las actividades, a cual-

quier espacio que ella vaya, y se retienen los elementos que de fuera se incorporen ... ⟨Que sólo permanecen juntos los elementos homótropos y los discordantes se separan⟩ ... Por eso un ánima de hombre en un hombre aumenta, y no en ningún otro ser, y la de los otros animales, de los grandes, lo mismo; y en cambio, cuantas cosas han quedado prendidas de otros seres, se rechazan a la fuerza". También relacionada con la sentencia parece una frase del tratado hipocrático *De las epidemias:* "El ánima de un hombre siempre se acrecienta ⟨*phýetai*⟩ hasta la muerte".

Se desprenden al menos de los textos de los médicos sobre la relación del ánima con su razón de aumento algunos puntos: que el ánima lleva en sí los elementos de 'más' y 'menos'; que de por sí no requiere aumento ni disminución de partes; que lo que pasa es que en el organismo sí se da un aumento y disminución de elementos constitutivos (y adquisición de otros venidos de fuera, en caso de que sean concordes), lo que requiere espacio (y es así que el ánima, sin dividirse propiamente, acude a lugares diversos del organismo); que el ánima se aumenta en el organismo que le corresponde (al menos en el hombre y los "animales grandes"), rechazando sin embargo los elementos venidos del exterior; y que ese aumento o acrecentamiento del ánima sigue hasta la muerte. Por otro lado, tocante al término *aúxōn* 'que aumenta', no puede desatenderse la aparición en los frs. del cómico Epicarmo, que tan heraclitano se nos ha mostrado a veces, de una reflexión sobre el aumento, referido al número y a la medida, que repercute en la imposibilidad de la unidad de un hombre (lo que vendría a dar en esa forma de razonamiento de los sofistas que se llamó justamente *ho auxanómenos lógos* 'la razón que se va aumentando'), de lo que he dado cuenta en las *Lecturas presocráticas I* pp. 155-58.

Pero, sea lo que sea lo que en esos testimonios quede de las razones del libro, tal vez la relación de este fr. con el resto nos permita entender debidamente, o al menos no entender como no se debe: desde luego, el "del ánima es..." (sin Artículo en griego) hay que tomarlo simultáneamente como referido al alma-y-vida en general, tomada casi como nombre de materia (v. al n.º **106**) y como referido a cada ánima, esto es, al ánima de cada uno; y así, que sea la razón y cuenta de ella una razón que se va aumentando a sí misma, tanto querrá decir que la razón del ánima se aumenta en el campo de la multiplicación en ánimas, como que la de un ánima se aumenta por enriquecimiento o complicación en la estructura del ánima particular; pues, según veremos, lo uno va con lo otro.

Pero, en cualquiera de los dos casos, ¿qué es una razón o cuenta que va aumentándose a sí misma?: apenas puede tratarse de otra cosa que de una sucesión creciente en que el término originario no sea nada más que la razón de aumento, que produce un término a partir del anterior; pero esto es lo que se da, por excelencia, en las sucesiones numéricas, ya lo escribamos en la forma "2, 2^2, $(2^2)^2$, ..." o bien "2, 2.2, (2.2)2, ...", o ya tomemos la forma, aparentemente más simple, pero en verdad no tal, de la sucesión aritmética, en su aparición misma como serie de los enteros, "1, 1+1, (1+1)+1 ..."; el caso es, de momento, que no haya diferencia alguna entre la razón que va (en el cálculo, esto es, "en el tiempo") produciendo el término (mayor) siguiente a partir del precedente, y el término primero, que es en verdad el único, funcionando de diversos modos. Tal es la razón

que razón le atribuye a lo que llama *psȳché,* alma-y-vida, y es razonable que se le atribuya: pues, desde el momento que deja el ánima de ser mera cuantía indefinida (agua) y se lanza propiamente a ser, entra en el reino de los números, y por un lado viene su concepto a distribuirse en el haber o extensión lógica, y lo que es ya 'una vida' dar lugar a otra vida, o más bien 2 vidas dar lugar a 2.2 vidas, *e. q. s.*, según el prodigio matemático de la reproducción de lo mismo en múltiples, que apenas podrá hallarse rasgo más preciso que el de la reproducción para definir lo que es la Vida en cuanto vidas (y si alguien dijera que también los cristales se reproducen así, en virtud de la razón misma que los constituye, ¿cómo podría luego no considerar vivos a los cristales?); mas, por otro lado, la creciente complejidad (no ya infinita, pero de cálculo interminable) de la sucesiva reproducción de la Vida en vidas, no puede menos de estar también en la estructura de cada ánima o vida: pues los rasgos definitorios de cada cual son al mismo tiempo sus relaciones de oposición con las otras que no son ella; y así, a medida que las ánimas van aumentando en número, va aumentando la complejidad de cada una de las ánimas, de tal manera que, si la razón inherente al ánima ha llegado en un momento dado, por ejemplo éste, a producir operaciones de complejidad millonésima, cada ánima de las producidas según la última operación tendrá un grado millonésimo de complejidad de su ecuación o curva definitoria.

Pero alguien hará bien en recordar en este punto que ciertamente *psȳchē* no es *lógos*, que el ánima no es número, tan sólo d e e l l a es la razón que se aumenta a sí misma de esos modos, pero ella tiene además un componente semántico, ella es algo aparte de sus números, aliento por ejemplo, el aliento de la vida; pues bien, de esa relación entre el haber (indefinido) y el ser (numérico) algo vislumbrará el lector observando el progreso mismo de las matemáticas (y de la vida), en cuanto que, a medida que avanza el proceso de racionalización o numerificación de las vidas y, por decirlo en dos palabras, cuantos más son, más cada uno es cada uno, en la misma medida la sustancia semántica se vuelve tenue y se consume en sus propios números; por lo cual, a la inversa, la Matemática ha de desarrollarse en el sentido de que los números, que eran índices de la extensión, se traten como verdaderos conceptos y los seres con que las operaciones juegan no sean ya otros que los números. Pero sobre esto los frs. que siguen, con la oposición entre 'húmedo' y 'seco', tendrán algo que decirnos, a la vez que este entendimiento (hasta donde cabe) de la razón del ánima nos ayuda a no entenderlos mal.

sub 12 D-K **108**

τὴν ψυχὴν αὔστησιν ἢ ἀναθυμίασιν.

Ⓕ Arius Did. *apud* Eus. *Praep. Ev.* XV 20, 2 : ... Ζήνων τὴν ψυχὴν λέγει αὔστησιν ἢ ἀναθυμίασιν, καθάπερ Ἡράκλειτος (*locum totum ad* n.º 63 *habes*).

Ⓥ αὔστησιν ἢ *scribo* : αἴσθησιν ἢ *cod.* : αἰσθητικὴν E. Wellman, *edd.*

Ⓣ el ánima ... desecamiento o evaporación.

Ⓒ En el texto de Arío Dídimo conservado por Eusebio, que hemos usado en el n.º **63** a propósito de los ríos, debía de haber, bajo la lección evidentemente alterada del *MS, aísthēsin* 'sensación', una palabra que tiene probabilidades de venir de Heraclito: "(Cleantes dice que) Zenón llama al ánima desecamiento ⟨*aústēsin*⟩ o evaporación, tal como Heraclito". Lo que he restituido es una forma no atestiguada en otra parte, pero de derivación regular; podría tratarse de otro término, de formación igualmente rara, pero siempre —pienso— de la raíz *(h)au-*, de *(ex)(h)aúō, (h)auaínō, auchméō* (lat. *hauriō;* en rel. t. seguramente con *anýō* y *ánō* 'llevar a término'), de donde también *austērós* y el más primitivo *aûos* 'enjuto', que por conjetura más venerable aparece en el n.º **109**; y del *anathymíasin* que sigue y que, según Arío, Cleantes atribuía a Zenón como término alternativo, pienso más bien que es una glosa o traducción de alguno de ellos para el término inusitado y que es poco probable que proviniera de Heraclito. En fin, hay que recordar que en la parte del texto de Arío que sigue (v. a n.º **63**), aunque he considerado que lo que dice es de atribuir a Zenón y no a Heraclito, la parte que reza "queriendo evidenciar cómo las ánimas, al exhalarse por evaporación, se van haciendo a cada vez intelectivas ⟨*noeraí*⟩" tiene algunas probabilidades de conservar un eco de las razones heraclitanas.

Por lo demás, y valgan lo que valieren estas conjeturas, confío en que no hay ya para nosotros dificultad mayor en entender cómo al ánima se la puede considerar exhalación por desecamiento o exhaustión (del agua), y en general la relación o choque que entre fuego y agua se da en el caso del ánima: pues siendo 'fuego', como en la Razón General hemos visto, un fuego racional, intelectivo *(noerón),* y nombre de *lógos* mismo en cuanto se presenta como realidad (realidad de las realidades), y siendo 'agua', como hemos venido viendo, alusión al bruto haber o cuantía, a la indefinitud, es sumamente razonable que el advenimiento del ánima a su realidad de ánimas y a sustento de seres definidos se le llame exhaustión o desecamiento del agua por el fuego, esto es, sumisión de la cuantía a la razón de realidad y de la vida indefinida al estatuto de vidas de uno u otro.

109

118 D-K

ΑΥ̓ΓῊ ΞΗΡΉ, ΨΥΧῊ ΣΟΦΩΤΆΤΗ ΚΑῚ ἈΡΊΣΤΗ. ΑΥ̓Η ΨΥΧΉ, ΣΟΦΩ-ΤΆΤΗ ΚΑῚ ἈΡΊΣΤΗ.

Ⓕ Stob. *Flor.* III 5, 8 (*post* n.° 110) : «αὐγὴ .... ἀρίστη».
Muson. XVIII a, p. 96, 3 H (‘Περὶ τροφῆς’) : ἐκείνοις μὲν οὖν ⟨*scil.* τοῖς θεοῖς⟩ ἀρκεῖν τοὺς ἀπὸ γῆς καὶ ὕδατος ἀναφερομένους ἀτμούς, ἡμᾶς δὲ ὁμοιοτάτην ταύτῃ προσφέρεσθαι τροφὴν ἂν εἶπε τὴν κουφοτάτην καὶ καθαρωτάτην· οὕτω δ’ ἂν καὶ τὴν ψυχὴν ἡμῶν ὑπάρχειν καθαράν τε καὶ ξηράν, ὁποία οὖσα ἀρίστη καὶ σοφωτάτη εἴη ἄν, καθάπερ Ἡρακλείτῳ δοκεῖ λέγοντι οὕτως· «αὐγὴ .... ἀρίστη».
Clem. *Paedag.* II 2, 29 : οὕτω δ’ ἂν καὶ ἡ ψυχὴ ἡμῶν ὑπάρξαι καθαρὰ καὶ ξηρὰ καὶ φωτοειδής· «αὐγὴ δὲ ψυχὴ ξηρὰ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη», ταύτη δὲ καὶ ἐποπτική, οὐδέ ἐστι κάθυγρος ταῖς ἐκ τοῦ οἴνου ἀναθυμιάσεσι νεφέλης δίκην σωματοποιουμένη.
Philo *apud* Eus. *Praep. Ev.* VIII 14, 66 : μόνη γὰρ ἡ Ἑλλὰς ἀψευδῶς ἀνθρωπογονεῖ, φυτὸν οὐράνιον καὶ βλάστημα θεῖον ἠκριβωμένον, λογισμὸν ἀποτίκτουσα οἰκειούμενον ἐπιστήμῃ. τὸ δ’ αἴτιον, λεπτότητι ἀέρος ἡ διάνοια πέφυκεν ἀκονᾶσθαι· διὸ καὶ Ἡράκλειτος οὐκ ἀπὸ σκοποῦ φησιν. «οὗ γῆ ξηρή, ψυχὴ .... ἀρίστη». *Et* Id. *De prov.* II 109 : ... quam ob rem etiam Heraclitus non gratis atque inconsulto dixit: «In terra sicca animus est sapiens ac uirtutis amans».
Plut. *De esu carn.* I 6, 995 e : «αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη», κατὰ τὸν Ἡράκλειτον.
Id. *Rom.* 28, 36 a : αὕτη γὰρ ψυχὴ ξηρὰ καὶ ἀρίστη, καθ’ Ἡράκλειτον, ὥσπερ ἀστραπὴ νέφους διαπταμένη τοῦ σώματος.
Id. *De def. orac.* 41, 432 f : αὕτη ξηρὰ ψυχή, καθ’ Ἡράκλειτον.
Galen. *Scr. min.* II 47, 9 : ἀλλ’ οὐ καὶ ξηρότητα συγχωρήσωμεν αἰτίαν εἶναι συνέσεως, ⟨ὡς⟩ οἵ γ’ ἀμφ’ Ἡράκλειτον; καὶ γὰρ καὶ οὗτος εἶπεν «αὔγὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη», τὴν ξηρότητα πάλιν ἀξιῶν συνέσεως εἶναι αἰτίαν· καὶ βελτίονά γε δόξαν ταύτην νομιστέον ἐννοήσαντας τοὺς ἀστέρας αὐγοειδεῖς θ’ ἅμα καὶ ξηροὺς ὄντας ἄκραν σύνεσιν ἔχειν.
Herm. *in Plat. Phaedr.* p. 27, 28 : ἐπιτήδειον δὲ καὶ τὸ θέρος καὶ ἡ μεσημβρία πρὸς ἀναγωγὴν καὶ κατὰ τὸν Ἡράκλειτον, ὅς φησιν «αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη».
Arist. Quint. II p. 64, 29 Jahn : λέγει δέ πού τοι καὶ ὁ σοφὸς Ἡράκλειτος τοιάδε οὐκ ἀπᾴδων· τὴν γὰρ εὐπαθοῦσαν ἐν αἰθέρι δηλῶν, φησι «ψυχὴ αὔγὴ ξηρὴ σοφωτάτη».
Eustath. *in Iliad.* 1411, 31 (*ad* Ψ 261) : .... καὶ οὕτω σκωπτικῶς παχεῖς καὶ αὐτοὺς

λέγεσθαι, οἷα μὴ λεπτοὺς τὸν νοῦν καὶ ὀξεῖς μηδὲ οἵους ἀρέσκειν τῷ εἰπόντι ὅτι ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη.
Porphyr. *De antr. nymph.* 11 : ⟨ὁ⟩ αὐτὸς δέ φησιν Ἡράκλειτος «ξηρὰ ψυχὴ σοφωτάτη».

Ⓥ αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ Stobaei L M d A[1], Muson., Philonis *ap.* Eus. B O N C F G (αὖ. ξη., ψ. I), Plut. *De esu,* Galen., Herm. : αὐγὴ (αὔγῆ P[3]) δὲ ψυχὴ ξηρὰ Clem. : οὗ γῆ ξηρή, ψυχὴ Philonis *ap.* Eus. *ceteri,* Mangey (*et De prou.* in terra sicca) : ψυχὴ αὐγὴ ξηρὴ Arist. Q. : αὕτη ψυχὴ ξηρὰ Plut. *Rom., De def.* : ξηρὴ ψυχὴ Eustath. : ξηρὰ ψυχὴ Porph. : αὐὴ ξηρὴ ψυχὴ Stobaei A[2] : αὐὴ ψυχὴ Trincavellus (Stob. *ed.*), Walzer («di sostanza aerea?») : αὔη ψυχὴ Stephanus, D-K σοφωτάτη καὶ ἀρίστη Stob., Muson., Philo., Clem. : σοφωτάτη Plut. *De esu,* Galen., Herm., Aristid. Q., Eustath., Porph. : καὶ ἀρίστη Plut. *Rom.* : *om.* Plut. *De def.*

In Aristidis textu τοι Meibom *(cod. Scal.)* : τι *codd.* ἐν R : ἀν' *cett.*

Ⓣ RELUMBRE SECO, EL ÁNIMA MÁS INTELIGENTE Y LA MEJOR. ∇ ÁNIMA ENJUTA, LA MÁS INTELIGENTE Y BUENA.

Ⓒ Es uno de los puntos más difíciles de crítica textual de los fragmentos, que al fin quedo indeciso y me veo obligado, como D-K, a presentar una alternativa entre dos lecturas; tenga el lector al menos noticia precisa de la dificultad: la frase la citan muchas fuentes, aunque sin duda no independientes entre sí, y hasta es posible que casi todas procedentes de una común (p.ej. una cita en Panecio o Posidonio o alguno de los estoicos más leídos): el *Florilegio* de Estobeo la da en la forma "*augé ... arístē*" tras el n.º **98** y el **110**; Musonio Rufo (en los apuntes de un discípulo que Estobeo ha conservado) la introduce así, en la misma forma: "... que a ellos pués ⟨e.e. a los dioses para alimento⟩ les bastan los vahos que se levantan de tierra y agua, pero que nosotros —dijo— podemos tomar como alimento el más semejante a ése el que sea más ligero y más puro; y que así puede nuestra ánima encontrarse pura y seca, tal como conviene para ser la mejor y más inteligente, según le parece a Heraclito cuando dice así: '*augé ... arístē*'"; San Clemente en el *Educador* la trae, en forma algo alterada, que puede sugerir una tradición diferente (pero la glosa que hace coincide casi con la de Musonio, sólo que añade *phōtoeidés* 'luminosa', que sugiere cómo entendía el *augé*) del siguiente modo: "... y así puede que nuestra ánima se encuentre limpia y seca y luminosa: '*augé dè psyché xērà ... arístē*', y por ende también contemplativa *epoptiké* ⟨e.e. iniciada en los Misterios hasta la visión⟩, ni tampoco está cargada de humedad por las exhalaciones del vino volviéndose corpórea a manera de una nube"; Filón,

citado por Eusebio, la da también así: "... con la ligereza del aire suele aguzarse el pensamiento; por lo cual también Heraclito no a despropósito dice *'augḗ ... arístē'*" (pero una parte de los *MSS* de Eusebio escriben, en vez de *augḗ, hoû gêi* 'en cuya tierra', con lo cual ha de tener que ver el que en la versión latina del *De la providencia* de Filón se lea "Por lo cual, también Heraclito no en balde y sin propósito dijo 'En tierra seca el ánimo es sabio y dado a la virtud'"); en cuanto a Plutarco, da la frase en la forma de Estobeo (sólo hasta *sophōtátē*) en su *Del comer carne,* pero en su *Vida* de *Rómulo* y en el *De la cesación de los oráculos* aparece en vez de *augḗ* el Mostrativo *haútē* 'esa' ("pues ese alma, seca y la mejor, según Heraclito, como relámpago a través de nube lanzada a través del cuerpo", donde en cambio la glosa, como se ve, lo es más bien de un *augḗ;* y "ésa, el alma seca, según Heraclito"); también la forma de Estobeo (hasta *soph.*) da Galeno: "Pues bien, ¿no reconoceremos incluso que es la sequedad causante de entendimiento, como lo hacen los de en torno a Heraclito?: pues ello es que ése dijo *'augḗ ... sophōtátē',* estimando a su vez que la sequedad es causante de entendimiento; y por cierto que de más valor ha de juzgarse esa creencia al considerar que las estrellas, siendo a la par relumbrantes ⟨*augoeideîs*⟩ y secas, tienen sumo entendimiento", donde la glosa dice mucho sobre cómo Galeno entendía el *augḗ;* también el comentario de Hermias (por 200 *post*) al *Fedro* da la frase en esa forma: "Y favorables también para la elevación ⟨*anagōgḗn*⟩ así el verano como el mediodía, también según Heraclito, que dice *'augḗ ... sophōtátē'*"; y también así el rétor Aristides (II *post*): "y dice, por cierto, también en algún sitio el inteligente ⟨*sophós*⟩ Heraclito algo como esto, no discordantemente: pues, refiriéndose a la que en el éter se ha sentido bien, dice *'psȳché augè xēré soph.'*", donde sin embargo la alteración de orden implica otro entendimiento; y sólo el bizantino Eustacio, comentando un verso de Homero, y Porfirio (III-IV) en su *De la gruta de las ninfas* dan una versión sin *augḗ*: "... y que así por escarnio también se les llama 'gordos', como no finos de mente y agudos, ni tampoco tales como le place al que dijo que *'xēré ps. soph.'*"; y respectivamente: "y el mismo Heraclito dice *'xerà ps. soph.'*".

Ahora bien, ya un docto lector corrigió en un *MS* de Estobeo *augè* en *auè* tachando a la vez *xērè,* y así aparece *auè ps. soph. k. ar.* en la ed. de Trincavellus, y aun Walzer retiene esa lección, teniéndose que entender, poco probablemente, en *auè* un Adj. desconocido ("¿de substancia aérea?" Walzer); ya en ésas, la autoridad de Stephanus (Henri Estienne, el *Thesaurus Linguae Graecae*) prefirió leer *aúē* 'seca', que es de un Adj. arcaico, pero relativamente frecuente (ello, desde luego, implica suprimir el *xēré,* como una glosa de ese Adj., luego inmiscuida en el texto), y ésa es —creo— la lectura a que más se inclinan hoy los estudiosos.

Tiene, pues, el lector los principales datos del problema: parece evidente que la única lección que se extendió entre los antiguos tenía *augè xēré,* y que los más de sus citadores se arreglaban para entenderla de algún modo que sugería lo de 'relumbre' o 'resplandor': que la leyeran con el corte donde está en mi primera versión, y por tanto con el conocido Substantivo *augḗ* 'resplandor', es posible (pero no necesario) para Musonio, Filón, Plutarco en el *De comer carne,* Galeno y Hermias, pero no para San Clemente, Plutarco en los otros sitios, Aristides Quintiliano (ni desde luego Porfirio y Eustacio, que no tienen *augḗ*); por otro lado, la corrección de Stephanus da un texto sencillo de entender y acorde, pero en cam-

bio no se entiende por qué un Adj. bien conocido como *aúē* había de corromperse (y necesitar glosa) desde la temprana tradición de la frase, ni por qué corromperse de esa manera que daba una frase malamente inteligible. Cabe pensar, como tercer camino, que lo que pasaba con los citadores antiguos es que entendían *augè* no como el Substantivo, sino como un Adj., desconocido por lo demás, que significara algo como 'esplendente, clara'; y bien, puede que eso fuera lo que estaba escrito en el libro de Heraclito (y lo que, por la rareza de la palabra acaso necesitó glosa), no siendo acaso demasiado atrevido añadir, por lo que otras veces en el libro asoma, que razón se permitiera jugar (más bien al modo de Lacan) con la palabra, como descomponiéndola en *a-ug-ḗ* (con la raíz de *hygrós, uuidus* 'húmedo'); de manera que entonces la traducción sería (según que se piense que había duplicación de Adjetivos yuxtapuestos o que el segundo es glosa inmiscuida) algo como esto: ÁNIMA LAMPA (ENJUTA), LA MÁS INTELIGENTE Y BUENA.

Pero, por apasionante que sea la crítica del texto, la frase de todos modos se deja insertar y entender bien en el contexto que la sitúo, con la duda únicamente de si había en ella, junto a la determinación de 'enjuta' para el ánima (que es desde luego indispensable), alguna nota de 'ampo' o 'resplandor' para ella, lo que no aparece sostenido por ningún otro paso del libro que tengamos. Conque, ateniéndonos a lo más cierto, entendemos, después de haber oído que la razón del ánima es una razón que se incrementa a sí misma (n.º **107**) y que el ánima adviene a ser ánima de seres por un proceso de exhaustión del agua o infinitud por el fuego de razón, que la vuelve numérica y real (**108**), que ahora razón proclama que, de las almas, ya numéricas y racionales en tal sentido, la más inteligente (y la mejor, sin duda, por lo mismo, al menos para razón) es la más enjuta, es decir, en la que más se ha cumplido ese proceso de exhaustión; que no debe confundirse con el proceso por el que razón se aumenta como en las sucesiones numéricas (v. a **108**); ni debe tampoco extrañar excesivamente que, por un lado, el ánimo *(thȳmós)* compre sus voluntades a costa de ánima (v. a n.º **104**), mientras que, por otro, el progreso de racionalización del ánima sea una desecación de la infinitud de que procede: pues nada tiene que ver *lógos* con *thȳmós,* y en modo alguno la consolidación del ser individual (por cumplimiento de su voluntad o idea), que a costa de vida se logra, coincide con el aumento de inteligencia, que se produce por consunción de la infinitud por la razón; y bien por el contrario se sugiere que la exhaustión o pérdida de la vida en la razón, lejos de implicar incremento del ser, viene a ser una devolución de la infinitud (¿a quién?): pues al cabo, ¿no es razón la ley de contradicción y su inteligencia el descubrimiento de que los seres eran el mismo por ser distintos y de que el movimiento y cambio de la realidad no eran más que expresiones, mal entendidas, de la contradicción que sustentaba todo? Así en algún sentido el descubrimiento del juego, que es inteligencia, devuelve al ánima, después de la realidad, a la infinitud o indefinición en que no era nada, sino que sólo había de ella.

110

117 D-K

ἀνήρ, ὁκόταν μεθυσθῆι, ἄγεται ὑπὸ παιδὸς ἀνήβου σφαλλόμενος, οὐκ ἐπαΐων ὅκη βαίνει, ὑγρὴν τὴν ψυχὴν ἔχων.

Ⓕ Stob. Flor. III 5, 7 (*post* n.º 98, *ante* n.º 109).

Ⓣ UN HOMBRE EN CUANTO QUE SE EMBORRACHA, SE DEJA CONDUCIR POR UN MUCHACHO IMBERBE DANDO TRASPIÉS, SIN PERCATARSE DE POR DÓNDE VA, TENIENDO HÚMEDA EL ÁNIMA.

Ⓒ Dado por el *Florilegio* de Estobeo, delante del que he ordenado anterior (n.º **109**), con nitidez ejemplar en la transmisión del texto y preciosos rasgos de sintaxis heraclitana.

No tiene, por supuesto, ningún tono de reconvención moral (como sí los versos de Jenófanes D-K 21 B 1, 17 s., que tocan el tema), sino que funciona como ejemplo, por contraposición, de lo dicho en n.º **109** sobre la inteligencia del ánima más seca o consumida por el fuego de razón, *augḗ*, a la que se contrapone la *hygrḗ*, la más cargada de agua, esto es, infinitud o vaguedad, que se manifiesta en lo errante de la andadura; cierto que en el ejemplo el agua es la del vino, pero esto para nada le quita oportunidad: basta recordar cómo la embriaguez (de vino igual que de cualquier otra hierba) busca su gracia en el perderse en la indefinición, vaguedad u olvido, y desarrolla al propósito actitudes místicas como las acompañantes de las orgías y éxtasis de Dioniso, donde se trata de diluir el ser de uno en la cuantía (Dioniso se disfraza de dios, pero es la vida) y de hundirse en una natura preconvencional, pre-lógica, o sea indefinida, infinita; por más que razón tenga que decir contra el ser personal (v. a n.os **104** y **113**), no es ciertamente tal vía de embriaguez o mística la que recomienda (por lo demás, v. en n.os **127** y **129** la actitud frente a los cultos báquicos), sino la de desecación del alma en razón; en fin, lo que pasa con tal vía es simplemente que es falsa, y razón no puede tener otra moral que decir y hacer verdad, como dice en n.º **99**; allí aparece, por cierto, el mismo Verbo *epaḯōn* 'prestando oído' y por tanto 'atendiendo a, entendiendo' que

aquí aparece negado para el ebrio, que no se percata de ni entiende la vía por la que va.

En fin, la aparición del muchacho imberbe, *anḗbou* 'no *éphēbos* todavía, no llegado a mayoría de edad', que sabe guiar al ebrio, no puede menos de recordarnos la salvedad que a favor de los *ánēboi* se hace en la maldición de los efesios (n.º **87**) y hasta la aparición del niño jugando (n.º **85**) a quien se da el descubrimiento de lo que es el Tiempo-todo: pues, por más que del ánima sea la razón que se aumenta a sí misma (y acaso hasta la muerte; v. n.º **107**), está claro que ello no quiere decir que con el aumento de los números de la edad aumente el entendimiento o percatarse de lo que pasa, la docilidad a razón, sino que la progresiva consolidación del ser de uno y de su saber privado traen consigo que aumente más bien con la edad la capacidad de no darse cuenta de lo que pasa; irracionalidad que ciertamente con la borrachera y el olvido no se cura.

36 D-K **111**

ΨΥΧΗ͂ΙΣΙ ΓᾺΡ ΘΆΝΑΤΟΣ ὝΔΩΡ ΓΕΝΈΣΘΑΙ, ὝΔΑΤΙ ΔῈ ΘΆΝΑΤΟΣ ΓΗ͂Ν ΓΕΝΈΣΘΑΙ· ἘΚ ΓΗ͂Σ ΔῈ ὝΔΩΡ ΓΊΓΝΕΤΑΙ, ἘΞ ὝΔΑΤΟΣ ΔῈ ΨΥΧΉ.

Ⓕ Clem. *Strom.* VI 17, 1-2 : Ὀρφέως δὲ ποιήσαντος «ἔστιν ὕδωρ ψυχῇ θάνατος, ὑδάτεσσι δ' ἀμοιβὴ ⟨γῆ⟩, ὕδατος δ' ἐκ γαῖα, τὸ δ' ἐκ γαίας πάλιν ὕδωρ, ἐκ τοῦ δὴ ψυχὴ ὅλον αἰθέρα ἀλλάσσουσα», Ἡράκλειτος ἐκ τούτων συνιστάμενος τοὺς λόγους ὧδέ πως γράφει· «ψυχῇσιν θάνατος .... ψυχή».

Philo *De aetern. mundi* 21, 111 : εὖ γὰρ καὶ Ἡράκλειτος ἐν οἷς φησι «ψυχῇσι .... γῆν γενέσθαι»· ψυχὴν γὰρ οἰόμενος εἶναι τὸ πνεῦμα, τὴν μὲν ἀέρος τελευτὴν γένεσιν ὕδατος, τὴν δὲ ὕδατος γῆς πάλιν γένεσιν αἰνίττεται, θάνατον οὐ τὴν εἰς ἅπαν ἀναίρεσιν ὀνομάζων, ἀλλὰ τὴν εἰς ἕτερον στοιχεῖον μεταβολήν.

Hippol. *Ref.* V 16, 4 : οὐ μόνον δὲ τοῦτό, φησι, οἱ ποιηταὶ λέγουσιν, ἀλλ' ἤδη καὶ οἱ σοφώτατοι τῶν Ἑλλήνων, ὧν ἔστι καὶ Ἡράκλειτος εἷς, λέγων «ψυχῇσι γὰρ θάνατος ὑγρῇσι γενέσθαι».

De testibus aliis qui dactylos ψυχῇσιν θάνατος ὑγρῇσι γενέσθαι *uel similis adferunt, uide sis ad uoluminis finem apud alios Heraclitos* n.° *142).

Ⓥ γὰρ Hippol. : *om.* Clem., Philo.

In Orphicos apud Clementem uersus: θάνατος .... γαῖα *ita rescribendum censeo* : θάνατος δ' ὑδάτεσσιν ἀμοιβὴ ἐκ ὕδατος γαῖα *cod.* : Bywater ψυχὴ *pro* θάνατος *scribebat,* ἀμοιβὴ *secludebat;* Hermann μὲν *post* ὕδατος *adiciebat.*

Ⓣ PUES MUERTE PARA LAS ÁNIMAS VENIR A SER AGUA, Y MUERTE PARA EL AGUA VENIR A SER TIERRA: PERO DE TIERRA VIENE A HACERSE AGUA, Y DE AGUA ÁNIMA.

© Así trae la cita entera (sólo que sin el "Pues") San Clemente en sus *Centones,* confrontándola graciosamente con unos versos órficos, que, como él no sospechaba que no fueran de Orfeo, tenían que ser anteriores a Heraclito y por tanto la formulación de éste una reelaboración de ellos en prosa: "Y habiendo dicho Orfeo en poesía 'Muerte es para el ánima el agua, a las aguas es trueque / tierra, mas tierra de agua, y de tierra agua de nuevo, / de la que el ánima en fin, que el éter todo traspasa', Heraclito, a partir de ahí formando sus razones en prosa, así más o menos escribe: 'Muerte .... ánima'"; de que los versos son una creación tardía (y de entre los muchos atribuidos a Orfeo, no de los citados en fecha antigua; pues es éste de Clemente, si no me engaño, su único testimonio) poca duda cabe, y es por otra parte indudable que están calcados sobre la sentencia heraclitana, y de su constitución podrían por tanto usarse a su vez como testimonio, si no fuera lo evidentemente alterado de su transmisión (y no por obra de descuido de los copistas, sino por algún docto), que me ha obligado (v. en Ⓥ) a buscar la restitución más económica del texto; y además tienen esos versos visible conexión con aquel otro (fr. 77 D-K) que se había disimulado de ser tal verso y así engañado a los editores, y que el lector puede ver aquí entre los relegados en apéndice a los Otros Heraclitos (n.° ***142**). Igual da la primera frase de la cita Filón en su *De la eternidad del mundo,* glosándola a lo filósofo: "Pues bien dice Heraclito también en aquellas palabras suyas 'Muerte .... venir a ser tierra': pues, considerando que 'ánima' es el espíritu o aliento ⟨*tò pneûma*⟩, llama por enigma al fallecimiento del aire nacimiento del agua y al del agua a su vez nacimiento de la tierra, nombrando 'muerte' no a la supresión absoluta, sino a la conversión en otro elemento". Y San Hipólito (fuera del lugar de su ristra de citas heraclitanas) da también así el comienzo: "Y no sólo eso —dice— lo cuentan los poetas, sino ya también los más sabios de los helenos, de los cuales es uno Heraclito, cuando dice 'Pues muerte para las ánimas venir a hacerse agua'".

No debe, por lo demás, levantar sospechas el estrecho paralelismo de formulación con la que hemos visto en el n.º 77 de la Razón General: pues parece claro que de lo que se trata es de que aquí razón, con intencionada referencia implícita a aquella fórmula general, la usa en esta parte político-moral para decir algo, sin embargo, particular para las ánimas (en Plural); y por otro lado, aquí la formulación, aunque cíclica también, es estrictamente dual y contradictiva, lo que subrayo traduciendo el *dè* central con 'pero' y los otros con 'y': más se podría aún, escribiendo algo como "Pues muerte para el ánima venir a ser agua, así como para el agua venir a ser tierra; pero, así como la tierra viene a hacerse agua, así de agua ánima"; pues lo que a razón importa es esclarecer la dialéctica de la relación entre las ánimas y el agua o indefinitud: que, si es cierto que al humedecerse (v. a n.º **110**) se van hundiendo en la indefinitud y perdiéndose como tales ánimas reales y que el cumplimiento de tal proceso "venir a ser agua", significaría su muerte-de-ser, su desaparición como ánimas reales (y plurales), por otro lado hay que recordar que es de esa infinitud de ánima de donde las ánimas se hacen; y es así oportuno traer a paralelo lo que pasa con una pareja, por ejemplo 'tierra / agua', de las materias que constituyen y mueven la realidad (v. a n.º 77); sin que por ello se olvide lo que razón aquí no dice (v. a n.os **107-109**), que, siendo razón, como fuego, la realidad de las realidades, el proceso de desecación o raciocinación del ánima lleva a otro modo (el opuesto) de muerte o desaparición como ser, una devolución a la indefinitud, sólo que por medio de la definición y su razonamiento.

98 D-K **112**

ΨΥΧΑῚ ὈΣΜΩ͂ΝΤΑΙ ΚΑΤ᾿ ἈΊΔΗΝ.

Ⓕ Plut. *Fac. lun.* 28, 943 d : ⟨αἱ ἄνω γενόμεναι ψυχαὶ⟩ ... ἀκτῖνι τὴν ὄψιν ἐοικυῖαι, πυρὶ δὲ τὴν ψυχὴν ἄνω κουφιζομένην, ὥσπερ ἐνταῦθα, τῷ μὲν περὶ τὴν σελήνην αἰθέρι, καὶ τόνον ἀπ' αὐτοῦ καὶ δύναμιν, οἷον τὰ στομούμενα βαφήν, ἴσχουσι· τὸ γὰρ ἀραιὸν ἔτι καὶ διακεχυμένον ῥώννυται καὶ γίγνεται σταθερὸν καὶ διαυγές, ὥσθ' ὑπὸ τῆς τυχούσης ἀναθυμιάσεως τρέφεσθαι· καὶ καλῶς Ἡράκλειτος εἶπεν ὅτι αἱ «ψυχαὶ .... Ἅιδην».

Ⓥ αἱ *ante* ψυχαὶ *edd. Heraclito dabant* κατ' Ἀίδην *restituo* (*cfr. ad* n.º 129) : καθ' Ἅιδην Plut. *(an eius codices), edd.*

In Plutarchi textum: ἐοικυῖαι πυρὶ Wyttenbach : ἐοικέναι περὶ *codd.* ψυχὴν : φύσιν Pohlenz, Sandbach *post* ἐνταῦθα ⟨ἐξομοιοῦνται⟩ (*cfr.* Cic. *Tusc.* I 43) *uel* ἐνδιάττωνται Pohlenz : ⟨τῷ ἀέρι⟩ Sandbach ἀπ' αὐτοῦ Wyttenbach : ἀφ' αὐτοῦ E B *Locum totum* ἀκτῖνι .... αἰθέρι *me nondum intelligere fateor.*

Ⓣ LAS ÁNIMAS VAN HUSMEANDO TRAS EL REY DE LOS MUERTOS.

Ⓒ Sólo Plutarco ofrece esta misteriosa cita en su *De la cara en la luna,* trayéndolo al propósito de estar él hablando de las ánimas que han ascendido o van subiendo a las regiones celestiales: "... asemejadas en el aspecto a un rayo de luz, y por el fuego aligerada hacia lo alto el ánima, tal como aquí, por el éter que rodea a la luna, mantienen, tomándolo de él, como los metales que se aceran por inmersión, tensión y fuerza: pues lo ralo y disperso ⟨de su substancia⟩ todavía se corrobora y se vuelve estable y traslúcido, al punto de nutrirse de cualquier exhalación que se ofrezca; conque bien dijo Heraclito que las 'ánimas ... Hades'". Así que, con la coreografía de almas alunizadas que tiene Plutarco aquí montada, se hace difícil averiguar qué es lo que él entendía en la frase de Heraclito al citarla y aprobarla (tanto más cuanto que su texto, plagado de las dudas que en Ⓥ se manifiestan, ni siquiera tratando de superarlas como he hecho en esa traducción, acaba de ser inteligible), pero en todo caso no parece que haya pasado más allá del valor de 'olfatean' para el Verbo (para ilustrar el modo de alimentación que él imagina para las almas) ni que haya parado mientes en el Compl. *kath' Haídēn* o, con la forma épica y jónica del Nombre, *kat' Aïdēn;* pero pensar, como creo que suelen entender los estudiosos, que es un mero Compl. local, "olfatean por" o "a lo largo de la mansión de Hades" o "del Hades" (con el valor, que es desde luego antiguo, del Nombre para designar el reino más bien que al rey), no es nada satisfactorio, ni siquiera aparecen ánimas en el Hades en el resto de los frs. (y la otra vez que el Nombre surge, en n.° **129**, se refiere al dios) ni tiene mucho sentido que aparecieran, visto el modo con que de ánima y ánimas habla razón en este paso. Por eso he preferido oír la Prep. *katà* con el sentido de 'a por', 'en busca de' (sentido que, ciertamente, ha de ser función de un Verbo que por su lado sugiera la idea de 'búsqueda'), el cual, aunque no lo encuentro atestiguado con ese Verbo, más bien raro, *osmôntai* 'husmean', ni otros de significado parecido como *osphraínomai, rhīnelatéō,* está bien claro en sitios como *Od.* III 106, *plazómenoi katà lēïda* "errantes (por los mares) a por botín" (y *cfr.*, con *katà lēḯēn,* Heródoto II 152); y con ello, aunque directamente mantengo Hades o Aídes como nombre del dios, dejo desde luego entenderse que, por la habitual metonimia, "las ánimas van husmeando en busca del reino soterraño o de los muertos", y aún más, "en pos de" o "a la busca del ámbito de la muerte" en general, sin descuidar, de paso, que el nombre del dios en la forma *Aïdes* les sugería a los griegos, por fácil

juego de palabras, lo invisible *(aïdḗs)*, e.e. la desaparición, y aun lo sempiterno, *aḯdios*.

Imaginar pués las ánimas como lebreles que andan (en sus vidas reales sin duda) al husmeo de los rastros de la muerte (y de los muertos) implica que esa muerte las atrae poderosamente, como aquello que fuera su presa y alimento natural; pero ello queda aún ambiguo, mientras dudamos si la muerte que olfatean es la muerte misma de las ánimas (la cual, como hemos visto en n.º **111**, es agua) o si es la de alguno otro; y esa ambigüedad debe de algún modo mantenerse en nuestro entendimiento: pues, por un lado, las almas y vidas han de estar al acecho de la muerte de los seres propietarios suyos, como cosa que las libera de la condena a la realidad y el número (según en n.º **113** se dirá más claro); pero, por otro, deben también ir husmeando en pos de su propia muerte en cuanto aliento, ánima o cuantía indefinida de ánima y vida: pues es esa muerte la que irresistiblemente las atrae a dar vida a los seres; ambos sentidos, sin embargo, no hay que tomarlos sólo separados, sino también confundidos: lo que en suma se dice es que las ánimas padecen una constante vocación de muerte; no es de olvidar que las primeras *psȳchaí* que en nuestro mundo surgen son las ánimas de los muertos (y así aparecen ejemplarmente, arrojándose al Hades, en los primeros versos de la *Ilíada*); conque, siendo *psȳchḗ* nombre del aliento mismo de la vida, al ponerlas en esa relación con el reino de la muerte, formula aquí razón la contradicción en que consiste cualquier verdad sobre almas y vidas.

77 (2.ª) D-K **113**

ζῆν ἡμᾶς τὸν ἐκείνων θάνατον καὶ ζῆν ἐκείνας τὸν ἡμέτερον θάνατον.

Ⓕ Numenius *apud* Porphyr. *De antr. nymph.* 10 : ἡγοῦντο γὰρ προσιζάνειν τῷ ὕδατι τὰς ψυχὰς θεοπνόῳ ὄντι, ὥς φησιν ὁ Νουμήνιος, διὰ τοῦτο λέγων καὶ τὸν προφήτην εἰρηκέναι ἐμφέρεσθαι ἐπάνω τοῦ ὕδατος θεοῦ πνεῦμα ⟨*Gen.* I 2⟩ τούς τε Αἰγυπτίους διὰ τοῦτο τοῦς δαίμονας ἅπαντας οὐχ ἑστάναι ἐπὶ στερεοῦ, ἀλλ' ἀπαντᾶν ἐπὶ πλοίου καὶ τὸν Ἥλιον καὶ ἁπλῶς πάντας οὕστινας εἰδέναι χρὴ τὰς ψυχὰς ἐπιποτωμένας τῷ ὑγρῷ τὰς εἰς γένεσιν κατιούσας· ὅθεν καὶ Ἡράκλειτον «ψυχῆσι» φάναι «τέρψιν» (μὴ «θάνατον») «ὑγρῆσι γενέσθαι», τέρ-

ψιν δὲ εἶναι αὐταῖς τὴν εἰς γένεσιν πτῶσιν· ἀλλαχοῦ δὲ φάναι «ζῆν .... θάνατον». Sext. *Pyrr. hyp.* III 230 : ὁ δὲ Ἡράκλειτός φησιν ὅτι καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ ἀποθανεῖν καὶ ἐν τῷ ζῆν ἡμᾶς ἐστι καὶ ἐν τῷ τεθνάναι ⟨n.° 65⟩. ὅτε μὲν γὰρ ἡμεῖς ζῶμεν, τὰς ψυχὰς ἡμῶν τεθνάναι καὶ ἐν ἡμῖν τεθάφθαι, ὅτε δὲ ἡμεῖς ἀποθνήσκομεν, τὰς ψυχὰς ἀναβιοῦν καὶ ζῆν.
Et Philo *Legum alleg., quod uideas ad* n.° 67.
De laudatione Numeni priori ψυχῆσι .... ὑγρῆσι *uide sis ad* n.^os 111 *et* *142.

Ⓥ *Fort. post* n.° 112 *sic ferme continuandum*

ΖΩ͂ΜΕΝ ΤῸΝ ἘΚΕΊΝΩΝ ΘΆΝΑΤΟΝ, ΤῸΝ ΔῈ ΘΆΝΑΤΟΝ ἩΜΩ͂Ν ἘΚΕΙ͂ΝΑΙ ΖΩ͂ΣΙ.

In Porphyri textum: ἀπαντᾶν *scribo* : πάντας *codd.* : *del.* Hercher.

Ⓣ Que vivimos nosotros la muerte de ellas y viven ellas la muerte nuestra.

Ⓒ Cita de una cita que hacía el platónico-pitagórico Numenio de Apamea (II *post*) conservada en el *De la gruta de las ninfas* de Porfirio (III *post*): "Pues creían que se acercaban las ánimas al agua como alentada-de-divinidad ⟨*theopnóōi*⟩ que era, según dice Numenio, razonando que también por eso el profeta dejó dicho que se movía por cima del agua el espíritu de Dios ⟨*Génesis* I 2⟩; y que por eso las divinidades ⟨*daímonas*⟩ egipcias no todas están puestas en pie sobre firme, sino que vienen al encuentro sobre una barca tanto el Sol como, en una palabra, todas cuantas deben saber de las ánimas que acuden volando a lo húmedo, las que van a descender a generación; de donde ⟨sigue Numenio⟩ que también Heraclito dice que 'para las ánimas es placer' (no 'muerte') 'venir a hacerse húmedas', y que placer es para ellas la caída en generación; y que en otra parte dice que 'vivimos ... nuestra'". Tal transmisión indirecta no tiene por qué hacernos desconfiar demasiado de que la frase proviniera del libro (en Ⓥ propongo una posible redacción originaria, que, a continuación del n.° **112**, vendría a decir algo como "Vivimos la muerte de ellas, y nuestra muerte viven ellas"), ni menos hay motivo para pensar, como ha solido hacerse, que se trata de una paráfrasis torpe del n.° **77**: nuevamente (*cfr.* a n.° **111**) se trata de una referencia implícita a la formulación de la Razón General en ese n.°, pero el tema es aquí bien otro: no una fórmula lógica de la identidad en la contradicción 'inmortal / mortal', sino una revelación sobre la relación entre las ánimas y los seres. Más podría hacerme desconfiar a mí, que separo, por el contrario, la primera cita heraclitana de ese pasaje como apócrifa, identificándola con otras semejantes del mismo verso (con sólo añadido

lo que entiendo como advertencia parentética de Numenio) y relegándola al Apéndice de los Otros Heraclitos (n.º ***142**), donde puede estudiarla el lector, el hecho de que el mismo Numenio pudiera traer contiguas una cita pseudoheraclitana con otra que viniera de verdad del libro; pero tampoco esto parece tan inexplicable, sobre todo si, como es probable, Numenio, que de todos modos separa cuidadosamente ambas citas con un *allachoû* 'en otra parte', había tomado las dos de libros diversos, en que una y otra aparecían atribuidas ya a Heraclito. Y contribuye no poco a disipar la duda lo que se lee en los *Esbozos pirrónicos* de Sexto Empírico como paráfrasis del mismo paso: "Y Heraclito dice que tanto el vivir como el morir está tanto en el vivir nosotros como en el estar muertos: que cuando nosotros vivimos, están muertas nuestras almas y sepultadas en nosotros, y cuando nosotros morimos, las almas resucitan y viven".

Aparte tales dudas, ya se ve cómo el texto, aun en cita indirecta, suena a razón heraclitana y cómo confirma la interpretación que en © a los frs. anteriores hemos venido usando: pues 'nosotros' no puede referirse sino a nosotros los seres, esto es, los que no sólo nos repartimos el lenguaje común en lenguajes privados de cada uno (y cada nación), sino que estamos obligados, cualquiera que nuestra lengua sea, a señalarnos con dos modos de Pronombre Personal, uno para mí y otro para nosotros, como corresponde a la imposibilidad real, en que nuestro ser se determina, de ser cada uno único y, casi al mismo tiempo, ser uno cualquiera de entre todos. Son o somos pués tales seres los que vivimos, es decir, hacemos de la vida indefinida vida de cada uno, a costa de la muerte de la vida o infinitud, de modo que mueren-de-ánima las ánimas en la medida que nos hacen vivir-de-ser a cada uno de nosotros; y viceversa, viven las ánimas nuestra muerte, en cuanto que es la disolución o negación de nuestro ser lo que las devuelve a la vida indefinida; donde ambos modos de proceso, el físico de la disolución y el lógico de la negación, no quiere razón que se distingan uno de otro si no es para confundirse: pues en verdad (v. a n.º **110**) no hay embriaguez ninguna que libere del ser de los seres a la libre vida, como no sea que esa embriaguez sea lo mismo que el descubrimiento de la falsedad real por limpia audición del razonamiento, y que la disolución en agua infinita no sea otra cosa que el desecamiento en fuego de razón.

25 D-K **114**

ΜΌΡΟΙ ΓᾺΡ ΜΈΖΟΝΕΣ ΜΈΖΟΝΑΣ ΜΟΊΡΑΣ ΛΑΓΧΆΝΟΥΣΙ.

Ⓕ Clem. *Strom.* IV 50 *(post Aeschyli uersus fr. inc. 315 Nauck laudatos)* : «μόροι .... λαγχάνουσι», καθ' Ἡράκλειτον.
Thedoret. *Therap.* VIII 39 (*post* n.° 95) : καὶ πάλιν «μόνοι γὰρ .... λαγχάνουσιν». ἀλλὰ τόνδε τὸν λόγον ἔγωγε οὐ προσίεμαι· πλεῖστοι γὰρ δὴ παμπόνηρον ἀσπασάμενοι βίον τὸν βίαιον ὑπέμειναν θάνατον .... 41. οὔκουν πάντας ἀρηϊφάτους κατὰ τὸν Ἡράκλειτον τιμητέον, ἀλλ' ἐκείνους οἳ τὸν ὑπὲρ τῆς εὐσεβείας ἀσπασίως κατεδέξαντο θάνατον· ἐκεῖνοι γὰρ ἀληθῶς, κατά γε τοῦτον αὐτόν, μόνοι μείζονες· οὗ δὴ ἕνεκα καὶ μείζονος ἀπολαύουσι μοίρας.
Hippol. *Ref.* V 8, 42 : τοῦτό, φησίν ⟨*scil.* ὁ Ναασσηνός⟩, ἐστιν ὃ λέγουσιν οἱ κατωργιασμένοι τῶν Ἐλευσινίων τὰ μυστήρια· θέσμιον δέ ἐστι τὰ μικρὰ μεμυημένους αὖθις τὰ μεγάλα μυεῖσθαι· «μόροι γὰρ μείζονες ... λαγχάνουσι» .... 44. ταῦτ' ἐστί, φησι, τὰ μικρὰ μυστήρια τὰ τῆς σαρκικῆς γενέσεως, ἃ μυηθέντες οἱ ἄνθρωποι μικρὰ παύσασθαι ὀφείλουσι καὶ μυεῖσθαι τὰ μεγάλα τὰ ἐπουράνια· οἱ γὰρ τοὺς ἐκεῖ, φησι, λαχόντες μόρους μείζονας μοίρας λαμβάνουσι.

Cfr. Philemo *fr.* 96, 7 Keil : λύπας δ' ἔχοντας μείζονας τοὺς μείζονας.
Et Plat. *Crat.* 398 b : ἐπειδάν τις ἀγαθὸς ὢν τελευτήσῃ, μεγάλην μοῖραν καὶ τιμὴν ἔχει καὶ γίγνεται δαίμων κατὰ τὴν τῆς φρονήσεως ἐπωνυμίαν.

Ⓥ μόροι : μόνοι Theodoret. *bis* μείζονος μοίρας Theodoret. λαμβάνουσι Hippol. *in altero loco.*

Ad Theodoreti 41 textum: τοὺς *post* πάντας *add.* V ἐκεῖνοι : ἐκείνων K.

Ⓣ PUES A CARGOS MAYORES MAYORES CARGAS LES TOCAN, A SUERTES MAYORES MAYORES MUERTES.

Ⓒ Lo trae San Clemente en sus *Centones* en una serie de citas de antiguos bastante irrelevantes, y lo trae, sin duda sacado de él, Teodoreto en su *Cura,* alterado y rodeado de los siguientes desdichados intentos de interpretación, tras la cita del n.° **95**, con el que se empeña en ligarlo: "... y otra vez: 'Pues solos ⟨*mónoi* por *móroi*⟩ los mayores participan de un mayor destino'. Pero esta razón yo no la admito: pues, al fin, muchísimos son los que, tras haberse dedicado a una vida llena de maldad, soportaron una muerte violenta...", y algo más adelante: "Así que no a todos los areífatos hay, según Heraclito, que rendirles honras, sino sólo a aquéllos que en defensa de la piedad religiosa gustosamente recibieron muerte: pues ésos sí que de verdad, según ese mismo autor, son los solos mayores: en virtud de lo cual, en fin, también disfrutan de mayores destinos"; y San Hipólito en la *Refutación* (pero en lugar aparte de la sarta heraclitana del l. IX) intenta, al ci-

tarlo, una aplicación más embrollada, aunque más sutil, a propósito de los dos grados de iniciación a los Misterios de Eleusis, y refiriéndose a las opiniones de los herejes Naasenos: "Eso —afirma él— es lo que dicen los que están perfectamente consagrados en los misterios de las celebraciones eleusinas; ahora bien, es de regla divina que los que estén iniciados en los menores a su vez se inicien en los grandes: 'Pues a cargos ... tocan'"; y más adelante: "ésos son —dice él— los misterios menores de la generación carnal, en los cuales los hombres tras haberse iniciado, deben pararse un poco, y luego iniciarse en los grandes, los celestiales: pues a los que allí —dice— les tocan cargos o suertes, mayores destinos reciben". En fin, algún eco lejano de la frase puede encontrarse en textos antiguos, como un verso del cómico Filemón ("mayores penas tienen los que mayores son") y aquel paso del *Cratilo:* "Cuando alguno siendo bueno llega al fin de su vida, gran destino ⟨*moíran*⟩ y honra recibe y se convierte en genio divino ⟨*daímōn*⟩ según la denominación que a su buen seso ⟨*phronḗseōs*⟩ corresponde ⟨juego etimológico: *daímones=daémones* 'entendidos, sabios', siendo *agathós* 'bueno' equivalente a *phrónimos* 'de buen seso'⟩".

Sea lo que sea de los usos que de la sentencia hicieran áticos o padres cristianos, tratemos ahora de oírla como de nuevas; lo cual no es fácil, estando formulada con un juego de paronomasia entre los dos términos *móroi* y *moíras,* de igual raíz (y la de *méros* 'parte', *meíromai* 'tomar en partición' y *heimarménē* 'lote asignado, destino') y de significados que se entrecruzan lo bastante para no dejar oír con precisión la diferencia con que aquí se usan; no he podido al menos dar con una equivalencia decente de la fórmula en nuestra lengua, por lo cual he tenido en Ⓣ que ofrecer una traducción geminada, pensando que, si se sobrepusieran los sentidos de ambas, "cargos-cargas" con "suertes-muertes", se tendría una pasable aproximación a lo que debía de estar diciendo la frase en el libro, y mejor todavía si se añade a ello la duplicidad semántica de nuestro término 'destino' (como 'puesto de un soldado o funcionario' y como 'sino fatal de la vida de uno'), que alude sin duda bastante a lo que formula la paronomasia heraclitana. En todo caso, de los dos términos es *moîra* el que más bien se especializó para significar el destino por excelencia de un hombre (todo futuro es muerte) y así llegó a hacerse nombre propio de la divinidad de tal destino, *Moîra,* que los latinos tradujeron con *Parca,* sin duda porque, con razón etimológica o sin ella, les sonaba también a *pars -rtis* (pero antes el poeta Livio Andrónico con *Morta;* y el Verbo *morior* 'morir', con *mors -rtis* 'muerte', es seguramente de aquella misma raíz), de manera que así debemos entender el término segundo, *moíras,* como 'destinos (finales), muertes', y dejar al primero con un valor más general de 'lotes de un sorteo, participaciones, puestos o destinos que uno ocupa'.

Pues bien, ¿qué participaciones o destinos pueden ser ésos?: no otros, sin duda, que la participación de cada uno en el ser que a todos, a cada uno el suyo, corresponde, es decir, la locación personal entre los otros que a uno le hace ser, como a todos, pero no igual que ninguno; y es a ese destino, cargo o suerte al que la fórmula pone en relación de proporción directa con el Destino, o séase Muerte, que le toca a cada uno. Cierto que establecer una relación cuantitativa, con 'más grandes', en cosas como el ser de uno (y su muerte) que son tan ajenas al 'más o menos', tan propias del 'sí o no', parece lo más extraño a razón que pue-

da darse; pero razón juega en serio, y basta con entender que los cuantificadores se aplican, no directamente a las cosas, sino en el, como dicen, metalenguaje, en el nivel lógico más alto, como si se dijera ‘mayor fe en que uno es uno’, ‘más firme creencia en su destino propio’, donde los cuantificadores tienen su debido lugar de uso (pues, si bien uno no puede más que ‘o ser o no ser’, las probabilidades de que esa proposición disyuntiva sea verdadera o *tertiō exclūsō* hacen ya escala de grados), a lo cual bien puede corresponder una similar cuantificación del Destino fatal, de la Muerte misma: pues cuanto mayor es la fe en que se es ‘o uno u otro’ y cada uno por tanto cada uno, tanto más grande se hace la probabilidad de que la muerte de uno sea de veras la de uno (e.e. la de todo el ser: pues uno es uno porque todos son todos) y de que sea verdaderamente una cuestión de ‘sí o no’. Así es como se entiende que a más altos o más seguros puestos o cargos les toquen destinos más seguros o muertes más considerables; y entiendo, por tanto, que el fr. puede ordenarse, como lo hago, no suponiéndolo continuación inmediata, pero sí a través de algún pasaje perdido, tras los que preceden, de modo que de las relaciones dialécticas entre ‘vida’ y ‘vidas nuestras’ entre ‘muerte-de-vida’ y ‘muerte-de-ser’ se pasaba a algunas formulaciones sobre lo que es el ser y destino de los hombres. Que en fin, si al lector le quedan dudas sobre lo que son *móroi* (y sobre el sentido con que vengo leyendo toda esta parte de la Razón), confío en que el fr. siguiente, donde juega luminosamente la misma palabra *móroi,* acabe de precisárselas.

115

20 D-K

ΓΕΝΌΜΕΝΟΙ ΖΏΕΙΝ ἘΘΈΛΟΥΣΙ ΜΌΡΟΥΣ Τ᾽ ἜΧΕΙΝ, ΜΑ͂ΛΛΟΝ ΔΈ ἈΝΑΠΑΎΕΣΘΑΙ· ΚΑῚ ΠΑΙ͂ΔΑΣ ΚΑΤΑΛΕΊΠΟΥΣΙ ΜΌΡΟΥΣ ΓΕΝΈΣΘΑΙ.

Ⓕ Clem. *Strom.* III 14, 1 : οἱ φιλόσοφοι δέ, ὧν ἐμνήσθημεν, παρ᾽ ὧν τὴν γένεσιν κακὴν εἶναι ἀσεβῶς ἐκμαθόντες οἱ ἀπὸ Μαρκίωνος καθάπερ ἰδίῳ δόγματι

φρυάττονται, οὐ φύσει κακὴν βούλονται ταύτην εἶναι, ἀλλὰ τῇ ψυχῇ τῇ τὸ ἀληθὲς διαδούσῃ .... ⟨*de animarum descensu et transmigratione excursus*⟩ .... Ἡράκλιτος γοῦν κακίζων φαίνεται τὴν γένεσιν, ἐπειδάν, φησι, «γενόμενοι .... γενέσθαι». δῆλος δὲ αὐτῷ συμφερόμενος καὶ Ἐμπεδοκλῆς λέγων (*sequitur* Emped. fr. 118 D-K *atque alia*).

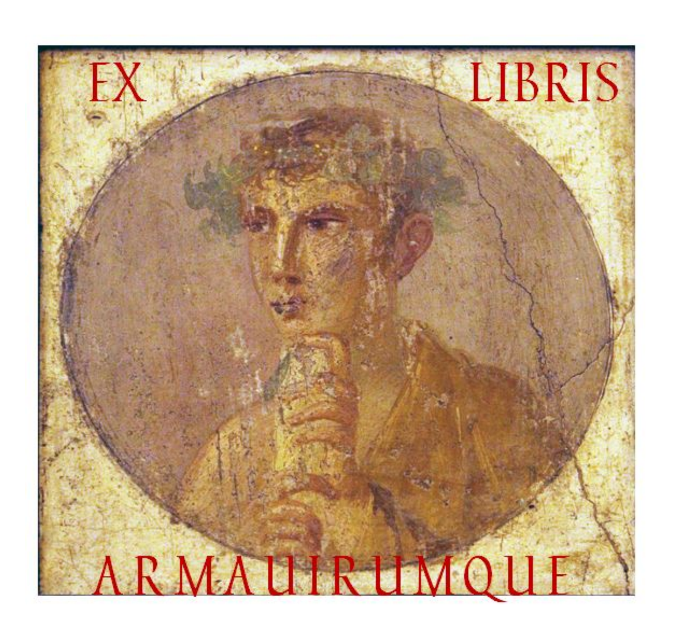
Ⓥ μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι *Clementi tribuentes secl.* Schleiermacher, Mullach, Walzer : μ. ἢ ἀ. Anna Rüstow *apud* D-K I[6] p. 492.

Ⓣ UNA VEZ VENIDOS A SER, QUIEREN VIVIR Y TENER SUS PARTES Y DESTINOS, PERO MÁS AÚN DESCANSAR; Y DEJAN TRAS DE SÍ HIJOS A QUE VENGAN A SER ⟨SUS⟩ PARTES Y DESTINOS.

Ⓒ Sólo San Clemente conserva este precioso paso, trayéndolo dichosamente a colación de su ataque a los marcionitas, que condenaban el engendramiento de hijos, pretendiendo apoyarse en filósofos que hablaban asimismo contra la génesis: "Pero los filósofos de que hemos hecho mención, de los que impíamente han aprendido los de la secta de Marción que la génesis es mala, para andar cacareándolo como creencia propia suya, no por natura ⟨*phýsei*⟩ quieren que sea mala ella, sino para el ánima que con ello, a la verdad, se ha desperdigado... ⟨que ello es propio de los que creen en la caída del alma al encarnarse y en la transmigración de almas, reservándose para otro lugar la refutación de esto⟩... Así, Heraclito se ve que maldice de la génesis, puesto que —dice él— 'Una vez venidos ... a ser sus partes y destinos'; y es claro que con él conviene Empédocles al decir... ⟨se hilvanan citas de Emp. y otros, irrelevantes a nuestro propósito⟩." Unas palabras de la cita, "y más bien" o "pero más aún descansar" o "reposarse" (*anapaúesthai,* el mismo Verbo que aparece en n.° **72**), han querido algunos secluirlas, considerando absurdamente que podían ser una glosa (no se ve de qué) de San Clemente; ni tampoco una corrección propuesta para que diga "más bien que descansar" tiene fundamento alguno.

Pero la razón, aparte de ser bastante clara (y más ya precisado el valor de *mó-roi* 'partes' como en Ⓒ al n.° **114** lo hemos intentado), es luminosa: lo que razón aquí desea es terminar haciendo una descripción sumaria de cómo es la vida de (cada uno de) los hombres en general: en cuanto que han nacido o se les ha hecho venir a ser alguien, quieren (*ethélousin:* no es un mero deseo, sino una voluntad consciente: v. a n.° **103**) dos cosas que en verdad se revelan contradictorias: por un lado, sí, vivir, sea ello lo que sea, pero, por otro, ser cada uno uno entre todos, tener sus partes, lotes, puestos, cargos o destinos correspondientes a cada cual; pero más que eso quieren (o, mejor dicho, lo que quieren es: el *mâllon* puede ser metalingüístico, 'más bien', 'mejor dicho', o no serlo, 'más aún', como en

Ⓣ he preferido) reposarse, descansar (¿de vivir?; ¿de sus cargos y destinos?: no, sino de la contradicción entre ambas cosas, que es en lo que consiste la vida de cada uno); y así que, en virtud de secreta lógica, lo que hacen es dejar, tras de sí en el tiempo y como remplazantes suyos, a otros para que vengan a ser (la frase termina con el mismo Verbo que empieza, *genómenoi* ... *genésthai,* sugiriéndose por medio de la imagen cíclica la repetición interminable) los que sean verdaderamente sus partes o destinos, esto es, el destino de la perpetua substitución del uno por el otro; el cual destino de substitución bien recordará el lector que es una consecuencia necesaria (sin exageración alguna diría que matemática) del planteamiento mismo o más bien axiomas iniciales en que se fundaba la Realidad, a saber que uno es solo idéntico consigo mismo y a la vez es uno entre todos, intercambiable por tanto con todos ellos como elemento de un conjunto (no ordinalmente ordenado: pues esto en verdad no es un conjunto, sino una serie; y la serie de los números, la razón que se aumenta a sí misma, como en n.º **107** veíamos, deriva también de la aceptación, con ocultación, de los dos axiomas contradictorios), olvidándose de que razón desnuda, no la Realidad, proclama que la identidad de uno consigo y su diferencia con los otros son lo mismo, al mismo tiempo que no lo son.



ΛΌΓΟΣ ΘΕΟΛΟΓΙΚΌΣ

RAZÓN TEOLÓGICA

O SEA

DE RELIGIONES Y ULTIMIDADES

Arstt. *De part. an.* A 5, 645 a 17 : καθάπερ Ἡράκλειτος λέγεται πρὸς τοὺς ξένους εἰπεῖν τοὺς βουλομένους ἐντυχεῖν αὐτῷ, οἳ ἐπειδὴ προσιόντες εἶδον αὐτὸν θερόμενον πρὸς τῷ ἰπνῷ, ἔστησαν (ἐκέλευε γὰρ αὐτοὺς εἰσιέναι θαρροῦντας· εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεούς), οὕτω καὶ πρὸς τὴν ζήτησιν περὶ ἑκάστου τῶν ζῴων προσιέναι δεῖ μὴ δυσωπούμενον, ὡς ἐν ἅπασιν ὄντος τινὸς φυσικοῦ καὶ καλοῦ.

Ⓣ *Tal como de Heraclito se cuenta que les dijo a los forasteros que querían verse con él, los cuales, de que al acercarse lo vieron calentándose a la lumbre, se quedaron parados (que es que les animaba a que entrasen sin temor: pues también allí había dioses), así también a la investigación sobre cada uno de los animales debe uno acercarse sin turbación, como que hay en todos ellos algo de natural y noble.*

Ⓒ *Era debido anteponer, a su vez, a la entrada de los frs. de esta tercera parte de la obra o Razón Teológica la referencia de esa aventura y dicho oral de Heraclito, que Aristóteles transmite cuidadosamente (aunque no sin el desdén habitual de relegarlo a un paréntesis y reducirlo al estilo indirecto: la reconversión al directo daría algo como* ENTRAD: TAMBIÉN AQUÍ HAY DIOSES*) en la entrada de su libro I del* De las partes de los animales, *libro destinado a proclamar los principios de la investigación científica; la cosa tiene todas las trazas de ser un sucedido contado desde tiempos de Heraclito mismo o casi (no me atrevo a pensar que apareciera también bajo alguna forma en el libro) y tal vez, si no real, al menos verdadero. Como hemos visto tantas veces que en el libro la razón no se desdeña de usar palabras del tipo de 'dios' y 'divino' para referirse a la verdad o razón común*

por oposición a la estructura aparente de la Realidad y a las creencias de los hombres en general y de cada uno privadamente, ya se entiende aproximadamente en qué sentido debe oírse la frase de Heraclito a los forasteros; pero, en todo caso, rehuyendo la tentación de pensar que se trata de hacer a la razón diosa, como los hombres de la Revolución, sino más bien de reducir también los dioses a razón. De qué modo ha de entenderse esa tarea específicamente teológica, como, por un lado, crítica despiadada de las creencias y cultos dominantes, y por el otro, piadosa sugerencia, no de esperanza, pero de algún modo de confianza, para los que andan dormidos (que también colaboran en la ordenación: n.º **6***) y que necesitan de las creencias religiosas, dan testimonio los frs. escasos que ordeno en esta última parte de las razones.*

116

47 D-K

ΜῊ ΕἸΚῆ ΠΕΡῚ ΤΩ͂Ν ΜΕΓΊΣΤΩΝ ΣΥΜ-ΒΑΛΛΏΜΕΘΑ.

Ⓕ Diog. L. IX 72 *(Pyrrhonis uita)* : οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ Ξενοφάνης καὶ Ζήνων ὁ Ἐλεάτης καὶ Δημόκριτος κατ' αὐτοὺς σκεπτικοὶ τυγχάνουσιν .... καὶ Πλάτωνα .... καὶ Εὐριπίδην λέγειν ... ἀλλὰ καὶ Ἐμπεδοκλέα .... ἔτι μὴν Ἡράκλειτον «μὴ .... συμβαλλώμεθα», καὶ Ἱπποκράτην ἔπειτα ἐνδοιαστῶς καὶ ἀνθρωπίνως ἀποφαίνεσθαι, καὶ πρὶν Ὅμηρον κτλ.

Ⓥ συμβαλώμεθα Wilamowitz, Walzer.

Ⓣ NO SIGAMOS A LA BUENA DE DIOS HACIENDO ACERCA DE LOS TEMAS MÁS ALTOS CONJETURAS.

© Cita la frase Diógenes Laercio en su *Vida* de Pirrón en un largo pasaje que

seguramente proviene del Teodosio a quien se remite en cabeza de capítulo, desarrollando la opinión de que el escepticismo no es invención ninguna de Pirrón, ya que sentencias de tono escéptico aparecen desde Homero y los Siete Sabios en adelante; y sigue una enumeración al caso: "Qué, y aún más, que también Jenófanes y Zenón el eléata y Demócrito, según ellos ⟨¿*scil.* los autores referidos por Teodosio?⟩, resultan ser escépticos... y que Platón atribuye ... y que Empédocles dice ...; más aún, que Heraclito 'No ... conjeturas', y que Hipócrates después dudosa- y humanamente se manifiesta, y antes Homero...". Pero venga la cita de donde venga, es un tanto chocante que semejante frase (clara por lo demás: la corrección de Wilamowitz, que viene a dar algo como "No hagamos" en vez de "No sigamos haciendo", no se impone) se interpretara como manifestación de escepticismo, cuando parece simplemente estar rechazando la producción desaprensiva (*eikê* 'al descuido', 'a la ventura') de teorías u opiniones; pero tal vez quien la tomó del libro de Heraclito pudo ver algo en el contexto que le animaba a entenderla así.

Esa consideración es también pequeña parte para incitarme a situarla aquí, cerca del comienzo, con consideraciones metódicas y críticas, de la Razón Teológica, y a entender por tanto que el *perì tôn megístōn* 'sobre las cuestiones mayores' o 'mas graves' o 'más elevadas' se refería especialmente, con más o menos ironía, a las cuestiones religiosas y transcendentes. Cierto que la breve frase puede oírse con sentido más general y colocarse en otra parte del libro; pero no he encontrado lugar más apropiado que éste para ella, donde además concuerda bien con el sentido de las que ordeno a continuación.

En cualquier caso, el rechazo del *symbaleîn* 'conjeturar', 'explicarse algo', 'dar una explicación', al menos el conjeturar *eikē* 'a la buena de Dios', pero acaso también más en general, es bien voz de razón, para la cual nunca se trata de encontrar explicaciones satisfactorias que enlacen entre sí por relaciones (por ejemplo, causales) los datos discordantes, sino al revés, de llevar a descubrir, tras y por la discordia de los datos, la concordia inaparente.

117 71 D-K

ΜΕΜΝΗ͂ΣΘΑΙ ΔῈ ΚΑῚ ΤΟΥ͂ ἘΠΙΛΑΝΘΑ-
ΝΟΜΈΝΟΥ ᾟ Ἡ ὉΔῸΣ ἌΓΕΙ.

Ⓕ Marc. Aur. IV 46 : ἀεὶ τοῦ Ἡρακλειτείου μεμνῆσθαι, ὅτι ⟨n.º 77⟩ .... μεμνῆσθαι δὲ καὶ τοῦ .... ἄγει, καὶ ὅτι (n.º 9).

Ⓥ ᾗ : οἷ D.

Ⓣ ... pero acordarse también de aquél que se olvida de por donde el camino lleva.

Ⓒ Los asideros para atribuir con certeza al libro la frase o parte de ella y para restituirla a su posible forma originaria son ciertamente poco firmes: se halla dentro de la breve sarta de citas heraclitanas que da Marco Aurelio en su libro, la cual encabeza diciendo él "... acordarse siempre del heracliteo que ⟨y cita n.º **77**⟩, pero acordarse también ⟨el mismo Verbo *memnêsthai*⟩ del que se olvida de por donde va el camino ⟨con construcción poco heraclitea: tendría que ser *hókē* 'por dónde', como en n.º **109**⟩ y que ⟨viene el n.º **9**⟩ ..."; así que, en la circunstancia, es difícil especialmente creer que el *memnêsthai* 'acordarse, tener en la memoria' perteneciera al posible texto de Heraclito (salvo que su uso anterior por Marco Aurelio viniera ya sugerido por la frase que iba a citar, entre las varias de Heraclito que sin duda tenía apuntadas y que en este lugar hilvana); pero en cambio es muy probable que, en la dependencia que fuese, apareciera en el libro 'el que se olvida de por dónde el camino lleva' (no se trata desde luego, como D-K sugieren, de una paráfrasis del n.º **110**, y el uso del Verbo *epilanthánomai,* como en n.º **1** y el de *hodós,* como en n.ºs **59** y **60**, suenan bien a referencias implícitas a la Razón General), y de aparecer allí, no hallo sitio más propio que éste para ordenarlo.

En efecto, esto de que razón se avenga a volverse razón teológica y a tratar sobre religiones y creencias es una condescendencia, como en el tono de varios de los frs. que siguen se manifiesta, para con los hombres en general, que no se dan cuenta de cómo el lenguaje rige sus palabras y los procesos de la Realidad (y que necesitan, por consiguiente, de fantasías y esperanzas), y es así probable que en estos primeros párrafos del tratamiento teológico volviera razón a referirse a la condición normal de "los más", que se olvidan del camino (esto es, de que el para arriba y el para abajo son el mismo y no lo son), y que necesitan por tanto creer en un camino.

119 D-K **118**

ΗΘΟΣ ἈΝΘΡΩΠΩΙ ΔΑΙΜΩΝ.

Ⓕ Stob. *Flor.* IV 40, 23 : Ἡράκλειτος ἔφη ὡς «ἦθος .... δαίμων».
Plut. *Quaest. Plat.* I 1, 999 d : πότερον οὖν τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ὡς κριτικωτέραν ἢ γονιμωτέραν οὖσαν θεὸν προσεῖπε, καθάπερ Μένανδρος «ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ὁ θεός» καὶ Ἡράκλειτος «ἦθος ἀνθρώπου δαίμων», ἢ κτλ.
Alex. Aphr. *De fato* 6 (=*De anima* p. 185, 21 *s.*) : κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς εὕροι τις ἂν παρὰ τὴν φυσικὴν κατασκευὴν διαφόρους γιγνομένας ἑκάστῳ τάς τε προαιρέσεις καὶ τὰς πράξεις καὶ τοὺς βίους· «ἦθος» γὰρ «ἀνθρώπῳ δαίμων», κατὰ τὸν Ἡράκλειτον, τουτέστι φύσις.
Ps.-Her. *Epist.* IX 6 : μαντεύεται τὸ ἐμὸν ἦθος, ὅπερ ἑκάστῳ δαίμων.

Cfr. Epich. *apud* Stob. *Flor.* III 37, 18 : ὁ τρόπος ἀνθρώποισι δαίμων ἀγαθός, οἷς δὲ καὶ κακός.
Et Democr. 65 B 170 D-K : εὐδαιμονίη ψυχῆς καὶ κακοδαιμονίη.
Et Id. B 171 : εὐδαιμονίη οὐκ ἐν βοσκήμασιν οἰκεῖ οὐδὲ ἐν χρυσῷ· ψυχὴ οἰκητήριον δαίμονος.
Et Plat. *Tim.* 90 a : τὸ δὲ δὴ περὶ τοῦ κυριωτάτου παρ' ἡμῖν ψυχῆς εἴδους διανοεῖσθαι δεῖ τῇδε, ὡς ἄρα αὐτὸ δαίμονα ὁ θεὸς ἑκάστῳ δέδωκε, τοῦτο ὅ δή φαμεν οἰκεῖν μὲν ἡμῶν ἐπ' ἄκρῳ τῷ σώματι .... 90 c : ἅτε δὲ ἀεὶ θεραπεύοντα τὸ θεῖον ἔχοντά τε αὐτὸν εὖ κεκοσμημένον τὸν δαίμονα σύνοικον ἑαυτῷ, διαφερόντως εὐδαίμονα εἶναι.

Ⓥ ἀνθρώπῳ Stob., Alex. (*et* Epich., Ps.-Heracl.) : ἀνθρώπου Plut.

In Plutarchi textum: ἢ γον. : καὶ γον. Jε Bn.

Ⓣ SU MODO DE SER ES LO QUE ES PARA UN HOMBRE SU GENIO DIVINO.

Ⓒ Da la sentencia el *Florilegio* de Estobeo; Plutarco en sus *Investigaciones platónicas* la introduce identificando, por un lado, el término *êthos* con *phýsis,* aunque por otro emparejándolo con un verso de Menandro en que lo que hay es *noûs:* “Si a su propia natura, pues, como que era sobremanera capaz de juicio y fecunda, la llamó dios, tal como Menandro ‘Pues nuestro seso es la divinidad’ ⟨o más bien ‘Pues es el seso el dios nuestro’⟩ y Heraclito ‘Su modo de ser es el genio de un hombre’, o si...”; y en dos lugares de sus comentarios a las obras aristotélicas

Alejandro de Afrodisias.(III *post*), incidiendo expresamente en la identificación de *êthos* con *phýsis,* lo cita así: "Y de la misma manera, también en el alma puede uno hallar, según la constitución natural ⟨*physikḗn*⟩, que resultan diferentes en cada uno las preferencias y las acciones y las vidas: pues 'su modo ... divino', según Heraclito: esto es, natura". Hay además algunos ecos cercanos de la sentencia en un verso de Epicarmo, donde en cambio lo que aparece en el lugar de *êthos* es *trópos:* "Es su manera a los hombres genio bueno y los hay en que también / malo"; en dos máximas a nombre de Demócrito: "Buenaventura ⟨*eu-daimon-íē*⟩ es cosa del alma y también malaventura"; "Buenaventura no mora en los manjares ni en el oro: el ánima es morada del divino genio": con un uso de *psȳchḗ* que no es ya heraclitano, ni en su libro podría el *daímōn* habitar en el ánima; y en fin, en un pasaje del *Timeo,* con todo el aparato psicológico de Platón, más aparatoso cuanto él más viejo: "mas por lo que toca, en fin, al tipo de alma principal en nosotros, se debe pensar así: que es que el Dios se lo tiene dado a cada uno como genio divino, eso, en suma, que decimos que habita de nosotros en lo más alto del cuerpo ..."; y más adelante "⟨y es forzoso que el que se ha dedicado más al estudio y la verdad⟩, como que está siempre rindiendo culto a lo divino y lo tiene bien tratado y aparejado al genio divino que consigo mora, sea sobremanera bienaventurado ⟨*eudáimona*⟩". Por otro lado, la frase tiene también su reconocimiento en la última de las *Epístolas* heraclitanas apócrifas: "Me lo presagia mi modo de ser, el que es para cada cual genio divino".

Que esos varios usos de los antiguos nos enseñen o nos desvíen poco o mucho (en todo caso, el más cercano, el de Epicarmo, que remplaza *êthos* por *trópos* 'giro, traza, modo de ser', nos guía bien sobre el valor con que leer aquí ese término; pero tampoco se aleja mucho de ese valor la otra sustitución, por *phýsis* 'natura, realidad, modo de ser', con sólo que se le aplique al ser de la persona), ello es que la sentencia debe leerse alternativamente (ya que simultáneamente no cabe) de las dos maneras que el juego entre Tema y Predicado se establece entre los dos miembros, según que haya o no *focus* o énfasis reversivo sobre el primero, con la, en parte consiguiente, situación de la entonación de coma ante o después de *anthrṓpōi,* a saber, o *êthos, anthrṓpōi daímōn* (*daímōn* Predicado), "El modo de ser, es para un hombre algo como un genio divino" o *êthos antrṓpōi, daímōn* (*êthos* Predicado), "El modo de ser que un hombre tenga, eso es lo que es el genio divino". Con la primera lectura, aparentemente moralística, se exalta el valor del *êthos* en cuanto que se le atribuye el rango y poder de un *daímōn;* con la segunda, más bien ateística, se amengua o anula el prestigio del *daímōn* en cuanto que se le reduce a ser el *êthos* de cada hombre.

Por lo que atañe al significado de ambos términos, *êthos,* que, con su otra forma *éthos* 'usanza', no pienso que deba separarse de la raíz *SWEH-* que tenemos en lat. *suēscō -ēuī -ētum* y *consuētūdō,* significa algo como el hábito o forma de ser que se adquiere y se ratifica por costumbre, hasta venir a ser el conjunto de actitudes y reacciones que a uno lo caracterizan, la costumbre de ser de una manera determinada; lo cual no implica (más bien al contrario) nada innato en esa constitución, pero sí algo que se establece desde el momento y en la medida en que se forma la persona como tal, puesto que ello es lo que constituye su propia personalidad, según ahora decimos; y en cuanto a *daímōn,* cuya etimología más

probable es la que parte de la raíz de *daínȳmi* 'dar parte (en manjares)' y *daíō* 'distribuir', de modo que el *daímōn* sería según ello 'el repartidor (de bienes y males)', es decir, el genio o hada de cualquier cuento, que tiene la virtud de conceder al protagonista (e.e. a la persona) las gracias o desdichas que merezca o que al dador le plazca, solió usarse en griego con un valor general, casi como 'divinidad', aunque siempre con la provisión de que era más amplio que *theós* 'dios', puesto que bajo él cabían, junto con los dioses propiamente dichos, otros seres divinos que no tenían ese rango (y es ilustrativo cómo los cristianos tomaron el término para referirse a cualquier género de divinidades paganas, ya que el término *theós* había ascendido a otro uso, las cuales así quedaron enseguida convertidas en demonios), pero, por otro lado, tuvo desde pronto un uso más preciso (camino de él debe de estar en Hesíodo *TD* 314, *daímoni d' hoîos éēstha, tò ergázesthai ámeinon,* o según propuse una vez leer, *daímon' íd' hoîos ktl.,* o sea algo como "Mira a tu genio, cómo eras: mejor el trabajar", e.e. "Considera cómo te hizo ser tu genio:"), a saber, refiriéndose a una divinidad privada que guía los pasos de cada uno, semejante al ángel guardián de los cristianos (y ya en el mismo Hesíodo *TD* 122 ss. se previene el número de ellos necesario para tal distribución, contando que, al desaparecer de la tierra los hombres de la edad de oro, "ellos los santos genios se llaman sobreterraños, / buenos, amparos de mal, guardianes de hombres mortales, / ... dadores de hacienda"), divinidad personal semejante también por tanto al *Genius* de los romanos, divinidad de cada lugar determinado, en la medida en que ese lugar es una persona; y en fin, el uso que Sócrates hizo, ni en broma ni en serio, de su demonio, aquél que nunca le animaba a nada, pero le decía "No" de vez en cuando, es un uso fiel a ese sentido que *daímōn* había tomado desde mucho antes, pero además lo escurridizo del demonio socrático, que nunca se deja saber si es un ángel exterior a la persona o si está en ella, como voz de la conciencia, revela bien algo de lo que ya razón pretende en la sentencia heraclitana con este salto de Tema a Predicado, en los dos sentidos, de modo de ser de uno a ángel guardián, y viceversa. Y para ese paso también es ilustrativa la historia de la palabra *genius* que, de significar la divinidad adscrita, ha llegado a valer entre nosotros para el genio, e.e. temperamento y reacción característica, de la persona.

Pero, en fin, es el oírla en su segundo sentido, como "No hay más genio divino ni ángel guardián que el temperamento que cada uno tenga y se le haya hecho", lo que me ha movido sobre todo a situarla en esta ordenación, como abriendo la crítica de las creencias religiosas que luego siguen; sin que, por otra parte, deba sorprender desmedidamente que en los frs. siguientes (n.os **121** y **124**) vuelva a hablarse de *daímōn* como contando con su ex-sistencia y oponiéndolo a los hombres: pues tenemos presente (v. a **117**) que razón aquí habla condescendiendo hasta cierto punto con la fe y necesidades de los más, al menos para usarlas como medio de evidencia de sus contradicciones. Pero asimismo, la crítica de la divinidad, personal o no, no debe hacernos olvidar el primer sentido de la sentencia, donde la crítica recae más bien sobre *êthos* al declarar cómo a los hombres se les convierte en divinidad su temperamento; y lo que razón piensa sobre la constitución privada de cada uno ha sonado bastante claro desde el n.º **3** (la *idíē phrónēsis*) y en adelante.

119

82+83 D-K

⟨ὄκωσπερ⟩ πιθήκων ὁ κάλλιστος αἰσχρὸς ἄλλωι γένει συμβάλλειν, ⟨τῶς⟩ ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανεῖται καὶ σοφίηι καὶ κάλλει καὶ ἄλλοις πᾶσι.

Ⓕ Plat. *Hipp. Mai.* 289 a *(Socrates loquitur)* : μανθάνω, ὦ Ἱππία, ὡς ἄρα χρὴ ἀντιλέγειν πρὸς τὸν ταῦτα ἐρωτῶντα τάδε· ὦ ἄνθρωπε, ἀγνοεῖς ὅτι τὸ τοῦ Ἡρακλείτου εὖ ἔχει, ὡς ἄρα «πιθήκων .... συμβάλλειν», καὶ χυτρῶν ἡ καλλίστη αἰσχρὰ παρθένων γένει συμβάλλειν, ὥς φησιν Ἱππίας ὁ σοφός. οὐχ οὕτως, ὦ Ἱππία; :: πάνυ μὲν οὖν, ὦ Σώκρατες, ὀρθῶς ἀπεκρίνω. :: ἄκουε δή· μετὰ τοῦτο γάρ εὖ οἶδ' ὅτι φήσει· τί δέ, ὦ Σώκρατες; τὸ τῶν παρθένων γένος θεῶν γένει ἄν τις συμβάλλῃ, οὐ ταὐτὸν πείσεται ὅπερ τὸ τῶν χυτρῶν τῷ τῶν παρθένων συμβαλλόμενον; οὐχ ἡ καλλίστη παρθένος αἰσχρὰ φανεῖται; ἢ οὐ καὶ Ἡράκλειτος ταὐτὸ τοῦτο λέγει, ὃν σὺ ἐπάγῃ, ὅτι «ἀνθρώπων .... πᾶσι»; ὁμολογήσωμεν, Ἱππία, τὴν καλλίστην παρθένον πρὸς θεῶν γένος αἰσχρὰν εἶναι;

Plot. *Enn.* VI 3, 11 : ἔπειτα διά τί οὐ καὶ τὸ καλὸν λέγοιτο ἂν τῶν πρός τι; ἀλλά φαμεν καλὸν μὲν καθ' ἑαυτὸ καὶ ποιόν, κάλλιον δὲ τῶν πρός τι· καίτοι καὶ καλὸν λεγόμενον φανείη ἂν πρὸς ἄλλο αἰσχρόν, οἷον ἀνθρώπου κάλλος πρὸς θεῶν· «πιθήκων» φησὶν, «ὁ κάλλιστος αἰσχρὸς συμβάλλειν ἑτέρῳ γένει»· ἀλλ' ἐφ' ἑαυτοῦ μὲν καλόν, πρὸς ἄλλο δὲ ἢ κάλλιον ἢ τοὐαντίον.

Cfr. Arstt. *Top.* III 2, 117 b 17 : σκοπεῖν δὲ καὶ εἰ ἐπὶ τὰ γελοιότερα εἴη ὅμοιον, καθάπερ ὁ πίθηκος τῷ ἀνθρώπῳ τοῦ ἵππου μὴ ὄντος ὁμοίου· οὐ γὰρ κάλλιον ὁ πίθηκος, ὁμοιότερον δὲ τῷ ἀνθρώπῳ.

Ⓥ ⟨ὅκωσπερ⟩ .... ⟨τῶς⟩ *addo* ἄλλῳ *codd.* : ἀνθρώπων Bekker, *edd.* : ἀνθρωπίνῳ Sydenham : ἀνθρωπείῳ Heindorf *(fuisse* ανω(ν) *putant)* : *uerum tamen est apud Plot.* ἑτέρῳ *(nisi pro* ἡμετέρῳ *suspicaberis) et forsan haud frustra equos apud Arstt. interuenit* σοφίᾳ *quidem codd.*

Ad Platonis textum: ταὐτὸ τοῦτο T W : αὐτὸ τοῦτο F, *edd.*
Ad Plotini: θεῶν W : θεόν *cett.*

Ⓣ ⟨TAL COMO⟩ EL MÁS HERMOSO DE LOS MONOS ES FEO A COMPARAR CON OTRA ESPECIE, ⟨ASÍ⟩ EL MÁS INTELIGENTE DE LOS HOMBRES ANTE UN DIOS APARECERÁ MONO ASÍ EN INTELIGENCIA COMO EN HERMOSURA COMO EN TODAS LAS OTRAS CUALIDADES.

Ⓒ Por más que el citar literalmente a Heraclito no sea por cierto una de las virtudes de Platón (por otra parte el *Hipias mayor* no ha dejado de suscitar alegaciones contra su platonicidad, pero sin más fundamento que para tantos otros diálogos que la idea de 'Platón' en el crítico llevaba a condenar a la condición de apócrifos), ello es que varios rasgos de la cita animan a considerarla, no sin algunas prevenciones, como literal, con lo que sería una de las más antiguas que del libro de Heraclito nos han llegado. Juzgue en todo caso el lector sobre la lectura del texto platónico, en que su 'Sócrates' alega la sentencia frente a su 'Hipias' (a quien al principio del diálogo se ha llamado "el hermoso ⟨*kalós*⟩" y aquí "el inteligente ⟨*sophós*⟩", no sin intención sin duda y con pertinencia a la cuestión tratada), sobre el posible esmero de la cita y de paso, sobre las razones que me asisten para unir, contra lo que suele hacerse, en una sola sentencia las mitades en que el diálogo la divide: "Comprendo, Hipias, que, en suma, hay que contestar frente al que eso pregunta lo siguiente: Tú, hombre, no reconoces que aquello de Heraclito está bien, a saber, que 'el más hermoso ... otra especie', y también la más hermosa de las ollas fea a comparar con la especie de las muchachas, como dice Hipias el inteligente. ¿No sería así, Hipias? :: Pues sí, por cierto que sí, Sócrates, que respondiste debidamente. :: En fin, sigue oyendo. Pues después de eso bien sé que dirá él: Y ¿qué, Sócrates?: la especie de las muchachas si la compara uno con la especie de los dioses, ¿no le pasará justo lo mismo que a las ollas al compararse con la de las muchachas?: ¿no aparecerá fea la muchacha más hermosa? O ¿no dice también eso mismo Heraclito, a quien tú traes a cuento, que 'el más inteligente ... cualidades'? ¿Habremos de reconocer, Hipias, que la más hermosa de las muchachas es fea ante la especie de las diosas?". Hay además un paso de Plotino donde parte de la cita (probablemente a partir del *Hipias*) se usa del siguiente modo: "Y luego, ¿por qué no habría también lo hermoso de contarse entre las cualidades 'con relación a'? Pero es que decimos que 'hermoso', sí, es en sí mismo y cualidad-no-cuantitativa, mientras que 'más hermoso' es de las cosas 'con relación a'. Y con todo, ello es que, aun llamándose hermoso, puede parecer feo ante otra cosa, como p.ej. hermosura de hombre frente a la de dioses: 'El más hermoso' dice 'de los monos, feo a comparar con la otra especie'. Pero es que en sí mismo es ⟨simplemente⟩ 'hermoso', mientras que frente a otra cosa es o 'más hermoso' o lo contrario". Por último, un punto de los *Tópicos* o *Medios de aplicar con adecuación probable principios generales al caso particular* de Aristóteles (... "pero examinar también si iba a ser semejante tirando a lo ridículo, tal como

el mono para el hombre, no siendo el caballo semejante a éste: pues no es más hermoso el mono, aunque sí más semejante al hombre") parece guardar un eco de la sentencia.

Ella podría pués figurar en la Razón General, entre las fórmulas que revelan (n.os **52-55**) la contradicción por medio de la relatividad, y por cierto que esos usos que los filósofos hacen de la cita (para intentar discriminar entre el Adjetivo como Predicado absoluto y como relativo a escala, entre la determinación y la cuantificación en el lenguaje, sobre la independencia entre los Adj. de relación y los directamente semánticos, e.e. entre 'semejante' y 'bueno', aunque siempre creyendo, como a filósofos corresponde, que están hablando, no del lenguaje, sino de la Realidad) más bien abonarían que se le hubiera ordenado en aquel trance; sin embargo, la relación comparativa que me parecía evidente que había que suponer entre las dos mitades, así como la estrecha relación con los frs. que aquí siguen, en cuanto a exaltar la distancia entre 'hombre' y 'dios', junto con algunos rasgos del estilo, me han persuadido de que debía más bien leerse en esta parte; de modo que, sin descuidar, sino bien por el contrario, la intención de referencia implícita a las formulaciones de la parte general (al modo que lo he supuesto para algunos frs. de la Razón Política), de lo que aquí se trata, como en los tres frs. siguientes, es de espantar un poco al creyente (que es 'los más') haciéndole considerar que, contando ya con que él tenga una idea de lo que son 'dioses' y mantenga con ellos trato, su idea es siempre demasiado pobre y contradictoria con lo que parece querer sugerir la creación misma del término 'dios' o 'inmortal': razón pués le hace ver al creyente que, por pura fidelidad a lo que esa idea de 'dios' implica, debe reconocer que la distancia entre dioses y hombres es tal que no puede tratársela en un modo cuantitativo de 'más o menos', sino que implica una incomparabilidad por salto de género, semejante a la que los propios hombres suelen establecer entre el Hombre y el más listo y adelantado de los animales, aprovechando de paso para el paralelo que los hombres han estimado siempre a los monos (con buenas razones indudablemente), al mismo tiempo que listos, feos por excelencia, no sólo con respecto al Hombre, sino también a otras especies, p.ej. los caballos, como Aristóteles nos recuerda en su texto oportunamente. La consecuencia que de ese reconocimiento mana (y que razón se guarda muy bien de pronunciar) es la de la incomunicabilidad entre dioses y hombres y la vanidad de las religiones tal como se practican, con una ideación de lo divino siempre demasiado humana y un trato con ello siempre demasiado "familiar", e.e. fundado en conocimiento.

Por lo demás, es inevitable que el mono esté aquí funcionando al mismo tiempo con la condición que le es más proverbial entre nosotros, la de imitador, y es así como veo aquí anunciarse la sugerencia, que en el n.º **123** se hace explícita, de un semejante papel de remedo de los actos de los dioses por parte de los hombres.

Hay a este propósito un dicho que Aristócrito el maniqueo (s. V*) en su* Teosofía *atribuye a Heraclito, seguramente por confusión (y poco queda en el dicho de lenguaje heraclitano), pese a que lo trae detrás de su cita, sin duda literal y esmerada, del n.º **125**, y que reza así: "El mismo frente a los egipcios dijo 'Si son dioses, ¿para*

qué les hacéis planto? ⟨trenos o lamentos rituales, que para época reciente conocemos bien para el caso de Adonis⟩; pero si les hacéis planto, no sigáis ya ésos considerándolos dioses'". Pero ello es que el dicho, con escasas variantes, se lo atribuyen a Jenófanes primero Aristóteles en la Retórica *("... como Jenófanes a los eléatas que le preguntaban si debían sacrificar a Leucótea y hacerle planto o si no, les aconsejaba, si la creían dios, no hacerle planto, y si humana, no sacrificarle"), y luego Plutarco por tres veces, ya referido a los egipcios; así en su* De la superstición: *"Jenófanes el científico* ⟨physikós⟩*, viendo a los egipcios darse golpes de pecho en sus fiestas y hacer plantos, les advirtió adecuadamente: 'Si ésos' dijo 'son dioses, no les hagáis planto; y si hombres, no les sacrifiquéis'"; y parecido (referido a Osiris) en el* Erótico *y en el* De Isis y Osiris. *De modo que el argumento debe con las mayores probabilidades dejársele a Jenófanes (de quien además sabemos que fue un gran viajero y pudo pasar en sus peregrinaciones por Egipto, en tanto que de Heraclito no tenemos noticias de que saliera de los alrededores de Éfeso), lo cual no quita para que en la formulación del dicho reconozcamos (y no es caso único, pese al ataque de Jenófanes en el n.° 24) una afinidad suya con la actitud que en todo este paso del libro de Heraclito toman sus razones, como Razón Teológica, frente a creencias y cultos religiosos.*

92 D-K **120**

ΣΊΒΥΛΛΑ ΜΑΙΝΟΜΈΝΩΙ ΣΤΌΜΑΤΙ ἈΓΈΛΑΣΤΑ ΚΑῚ ἈΚΑΛΛΏΠΙΣΤΑ ΚΑῚ ἈΜΎΡΙΣΤΑ ΦΘΕΓΓΟΜΈΝΗ ΧΙΛΊΩΝ ἘΤῶΝ ἘΞΙΚΝΕῖΤΑΙ ΤῆΙ ΦΩΝῆΙ ΔΙᾺ ΤῸΝ ΘΕΌΝ.

Ⓕ Plut. *De Pyth. or.* 6, 397 a : «οὐχ ὁρᾷς» εἶπεν ⟨*scil.* ὁ Σαραπίων⟩ «ὅσην χάριν ἔχει τὰ Σαπφικὰ μέλη κηλοῦντα καὶ καταθέλγοντα τοὺς ἀκροωμένους; 'Σίβυλλα' δὲ 'μαινομένῳ στόματι' καθ' Ἡράκλειτον 'ἀγέλαστα ... θεόν'. ὁ δὲ Πίνδαρος ⟨*fr.* 32⟩ ἀκοῦσαί φησι τοῦ θεοῦ τὸν Κάδμον '[οὐ] μουσικὴν ὀρθάν', οὐχ ἡδεῖαν οὐδὲ τρυφερὰν οὐδ' ἐπικεκλασμένην τοῖς μέλεσιν· ἡδονὴν γὰρ οὐ προσίεται τὸ ἀπαθὲς καὶ ἁγνόν».

Clem. *Strom.* I 70, 3 : Ἡράκλειτος γὰρ οὐκ ἀνθρωπίνως φησίν, ἀλλὰ σὺν θεῷ ⟨τὸ⟩ μέλλον Σιβύλλῃ πεφάνθαι.
Iambl. *De myst.* III 8 : καὶ λόγους μὲν προϊεμένη ⟨*scil.* ἡ ἀπὸ τῶν θεῶν παροῦσα ἐπικράτεια⟩, οὐ μετὰ διανοίας δὲ τῶν λεγόντων, ἀλλὰ μαινομένῳ, φασί, στόματι φθεγγομένων αὐτοὺς καὶ ὑπηρετούντων ὅλων καὶ παραχωρούντων μόνῃ τῇ τοῦ κρατοῦντος ἐνεργείᾳ ...
Ps.-Heracl. *Epis.* VIII 1 : Σίβυλλα ἐν πολλοῖς καὶ τοῦτο ἐφράσθη, ἥξειν σοφὸν Ἰταλίῃσιν ἐξ Ἰάδος χώρης· εἶδέ σε πρὸ τοσούτου αἰῶνος, Ἑρμόδωρε, ἡ Σίβυλλα ἐκείνη, καὶ τότε ἦσθα· Ἐφέσιοι δὲ οὐδὲ νῦν βούλονται ὁρᾶν, ὃν διὰ θεοφορουμένης γυναικὸς Ἀλήθεια ἔβλεπε.

Ⓥ ἀγέλαστα .... θεόν *Heraclito abiudicabat* H. Fränkel : χιλίων .... φωνῇ *uel* .... θεόν *alii* : *nos* δὲ *tantum.*

In Pindari loco ἀκοῦσαι Leonicus : ἀκούσαι *codd.* οὔ *abest ap. Aristid. II 383, ubi et* μουσικάν.

Ⓣ LA SIBILA, HACIENDO SONAR CON BOCA ENLOQUECIDA CANTOS SIN RISA Y SIN GALA Y SIN AROMAS, ALCANZA CON LA VOZ A LOS MIL AÑOS POR OBRA DEL DIOS.

Ⓒ Lo cita entero Plutarco en su *De que la Pitia no da ahora oráculos en verso* en este contexto, en que hace hablar a Sarapión: «“¿No ves” dijo “cuánto agrado tienen las canciones de Safó, que encantan y enhechizan a los que escuchan? Y en cambio ‘la Sibila con boca enloquecida’ según Heraclito ‘haciendo sonar cantos ... del dios’; y Píndaro dice que ‘de boca del dios oyó Cadmo una música recta’, no agradable ni sensual ni llena de quiebros en el canto: pues placer no admite en sí lo impasible y santo”»; donde, como se ve, la manera de traer la cita permite sospechar, como se ha hecho, que Plutarco ha prolongado el texto de Heraclito (que acaso sería sólo “la Sibila con boca enloquecida”, según anota Diels que H. Fränkel le indicaba en una carta) o bien intercalado en él alguna cosa; es evidente la intención de contraponer con la poesía de Safó, por lo cual he pensado que el *dè* ‘y en cambio’ no debía de ser del original, sino del citador; pero es bien posible que esa contraposición se hiciera con este texto precisamente porque tenía ya en sí esas caracterizaciones antisáficas de la voz de la Sibila; y por lo demás, de los tres Adjetivos con que se la caracteriza, dos (sobre *agélasta* v. a n.° **101**, donde se recuerda que se hizo mote del propio Heraclito, y ordinario sería que a ello hubiera contribuido el que el Adj. apareciera más de una vez en su obra) *akallópista* y *amýrista* ‘sin aderezo’ y ‘sin perfumes’ son vocablos inusitados, y aunque eran formaciones seguramente igual de fáciles de improvisar para Plutarco que para He-

raclito, ello es que no se repiten ni en Plutarco ni, que yo sepa, en toda la literatura imperial (ni en la anterior); y en fin, que al menos el *dià tòn theón* 'por medio del dios' final y hasta el régimen de G. del *chilíōn etôn exikneîtai* 'alcanza a mil años' no estuvieran en el original, no viéndose motivos claros para el añadimiento, es duro de creer. Confirman pequeñas partes de la cita y aportan una interpretación de ese último giro los otros testimonios: San Clemente ("Pues Heraclito dice que no humanamente, sino con divinidad le está revelado a la Sibila lo porvenir"), Jámblico en el *De los misterios,* refiriéndose a la dominancia que se hace presente de parte de los dioses ("... y produciendo, sí, palabras, pero no con actividad pensante de los que las dicen, sino haciéndolas ellos sonar con boca, como dicen, enloquecida y sometiéndose enteros al servicio y retirándose ante la sola energía del que domina..."), y en la VIII de las *Epístolas* atribuidas a Heraclito: "La Sibila en muchas ocasiones dio también a entender eso, que había de llegarles un sabio a las Italias de la tierra íade o jonia ⟨sobre Hermodoro en la legislación latina v. a n.° 87⟩: te vio con tanto tiempo ⟨*aiônos*⟩ de adelanto, Hermodoro, la Sibila aquella, y en aquel entonces estabas; y en cambio, los efesios ni aun ahora quieren ver al que por medio de una mujer arrastrada-por-la-divinidad la Verdad miraba". Así, aunque salvando algunos resquemores, leemos el texto entero como venido de la razón heraclitana.

En cuanto a lo que dice, está claro que, si lo ordeno en este paso, es pensando que está, como el anterior y los siguientes n.os, destinado a exagerar la distancia entre los hombres y los dioses (y desanimar así a los creyentes de todo intento de comprender a los dioses y de ponerse en pie de trato con ellos), aquí por un doble medio, por un lado exaltando la falta de toda condescendencia en las voces sibilinas para con las artes y agrados de los hombres, y por el otro elevando hasta lo increíble el poder que a esas voces les da el dios que las promueve; pero dentro de esto, algunos puntos de interpretación requieren debatirse.

La Sibila, en primer lugar (de la que ésta sería la más antigua mención), es dudoso si debe tomarse como Nombre Propio (en tal caso, se referiría a la de Eritras en la Jonia) o si más bien como designación genérica, o mejor todavía como Nombre Propio, pero de un personaje singular, aunque de apariciones múltiples, al estilo de la Esfinge o de la Tarasca: pues, a pesar de que se citan luego Sibilas determinadas por sus locaciones, como mujeres inspiradas por el dios a la profecía (y Varrón redactó el canon de las Diez Sibilas) y que se supone que debían sucederse una a otra en el puesto, sin embargo suele uno sentir en las apariciones antiguas (¿cuál es p.ej. la Sibila a que en Aristófanes *Paz* 1095 y 1116 se refiere Hierocles y le remedan los celebrantes de la Paz?) que la Sibila es de algún modo la misma en cualquier lugar, de Eritras a Cumas, y en cualquier época; pero, en cualquier caso, siempre su figura está ligada con los cultos de Apolo y la profecía, como la de la Pitia en Delfos. Pues bien, que la Sibila hable con boca enloquecida y que en consecuencia produzca fórmulas ásperas, oscuras y sin gracias, son rasgos bien conocidos para tales creencias; pero ¿cómo es que la Sibila, por gracia del dios, alcanza con su voz a los mil años?: ya hemos visto que Clemente y el autor de las epístolas heraclitanas han entendido que se trata de su poder para la previsión de lo futuro (y por cierto que el segundo, que seguramente ha sacado su profecía del sabio de la Íade que llega a las Italias de la tradición que dio lugar

a la colección judaica, y antirromana, de los *Libros sibilinos,* arma un curioso tinglado cronológico colocando el oráculo de la Sibila toda una era antes de Hermodoro, más o menos otro tanto de lo que iba desde Hermodoro y Heraclito a la época en que él escribía profetizando del revés), pero esa interpretación tiene pocas probabilidades de atinar (pese a lo que diga Calcidio, IV *post.*, trad. del *Timeo* 251 sobre la admisión de la profecía en Heraclito, fundado quizá no más que en este texto): los oráculos reales, salvo en la Literatura, solían hacer previsiones a corto plazo, muy metidas en la actualidad de los consultantes. Entre los estudiosos contemporáneos suele entenderse algo como que "atraviesa con la voz distancia de mil años" ; pero, si bien ese modo de leerlo, con su sugerencia de la voz de bronce que salta montañas y atruena pueblos, resulta algo impresivo y hasta poético, tiene el inconveniente también de que, en prosa, no se entiende.

Ante lo cual, se me ocurre recoger los vestigios de una tradición popular tocante a sibilas o a la Sibila que debió de recorrer toda la Antigüedad, en la cual la Sibila, sin duda a consecuencia de lo que he dicho sobre ser siempre la misma en los múltiples lugares, era prodigiosamente *makraíōn* o longeva y envejecía interminablemente: de esa tradición, de la que encuentro una aparición tardía, pero muy viva, cuando Trimalción (Petr. 48) cuenta que había visto en Cumas a la Sibila colgada en una redoma (¿o acaso una jaula?: como si con los siglos hubiera ido encogiendo hasta parecer una cuerva u otra ave parlante), que, al preguntarle los chiquillos "*Síbylla, tí théleis* 'Sibila, ¿qué quieres?'", respondía "*Apothaneîn thélō* 'Morir quiero'", no me extrañaría que corrieran ya versiones en tiempos de Heraclito por el país originario de los cuentos milesios, y que, de Eritras a Cumas, a través de apenas seiscientos años, la misma Sibila de que aquí se habla siguiera viviendo en tiempos de Petronio. Claro que, de entender así lo de "alcanza los mil años", el "con la voz" o "por la voz" había que oírlo en relación no directamente instrumental, sino como "gracias a la voz, por favor del dios".

Pero, estímese esta sugerencia como se deba, ello es que la frase viene también por este medio, aparte la intransigibilidad de las palabras inspiradas, a insistir en la distancia entre dioses y hombres (pues incluso una longevidad de mil años o una fama milenaria, que sólo por intervención del dios se alcanzan, no son nada comparable con la vida de los dioses) y así en este contexto la leemos.

121 79 D-K

ἀνὴρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος
ὅκωσπερ παῖς πρὸς ἀνδρός.

Ⓕ Orig. *C. Cels.* VI 12 : ὅμως μέντοι ἐβουλήθη ⟨*scil.* ὁ Κέλσος⟩ καὶ τοῦτο ⟨*scil.* ὅτι «ἡ σοφία τοῦ κόσμου μωρία παρὰ θεῷ ἐστι» I *Cor.* 3, 19⟩ δεῖξαι πεπλασμένον ἡμῖν καὶ ληφθὲν ἀπὸ τῶν παρ' Ἕλλησι σοφῶν, ἄλλην μὲν εἶναι φησάντων τὴν ἀνθρωπίνην σοφίαν, ἄλλην δὲ τὴν θείαν, καὶ ἐκτέθεταί γε Ἡρακλείτου λέξεις, μίαν μὲν ἐν ᾗ φησιν «ἦθος .... δὲ ἔχει» ⟨n.º 122⟩, ἑτέραν δὲ «ἀνὴρ .... ἀνδρός». *Et* Id. *ib.* 13.
Et Eus. *Theoph., e uersione Syriaca Germanice a Gressmann traducta* p. 74 : ille uero nondum adultus in hominibus intellectus ad exactam cum eis quae in caelo sunt incorporeis diuinis intellegentibus comparationem recte omnino uelut puerilis appellatus est. Atque etiam si omnium terrestrium perfectissimus erit, nihilo potior est puero, cum sibi ipse posterioribus perfectionibus aucto comparatur.

Ⓣ HOMBRE SIN SESO OYE DE BOCA DE UN GENIO DIVINO TAL COMO NIÑO DE BOCA DE UN HOMBRE.

Ⓒ No debería seguramente haber tenido escrúpulos en unir este fr. directamente con el siguiente n.º **122**, que juntos conserva Orígenes (princ. de III) en su defensa de los cristianos *Contra Celso* del siguiente modo: "Con todo, quiso también sin embargo ⟨Celso⟩ presentar esa sentencia ⟨a saber, que 'La inteligencia del mundo es necedad ante Dios', de la Primera a los Corintios⟩ como forjada para nosotros y heredada de los sabios de entre los Helenos, que dijeron que una era la inteligencia humana y otra la divina; y saca ciertamente a cuento unos dichos de Heraclito, uno en el que dice 'Pues ... tiene' ⟨n.º **122**⟩, y el otro, 'Hombre ... de un hombre'": pues, aunque Orígenes los presenta en orden inverso, bien poca importancia tiene eso, considerando sobre todo que sin duda no tomaba él las frases del libro de Heraclito, si es que disponía de él, ni aun siquiera las compulsaba allí, sino que las sacaba del libro perdido de Celso, la *Razón verdadera* (que bien pudo, por el título, tener mucho de herencia heraclitana), donde podían aparecer en el otro orden o en lugares separados. Así que el lector hará bien en leer seguidos los dos fragmentos. Para ellos aporta también testimonio un pasaje de la *Teofanía* de Eusebio conservado en versión siríaca, que me disculpo de ofrecer a través de su traducción alemana. "Pero la inteligencia, todavía infantil, de los hombres, puesta a prueba de comparación con los seres incorpóreos, divinos, inteligentes, que hay en el cielo, con toda razón se la llamó pueril. Y, aun cuando sea la más perfecta de entre las terrenales, en nada es mejor que un niño, cuando se la compara consigo misma dotada de las perfecciones adquiridas luego".

En cuanto al *ēkouse* 'oyó' (pero sin duda Aor. gñomico o de sentencia), se ha solido adoptar (así D-K y Walzer) la propuesta de E. Petersen de que el Verbo *akoúō* 'oír' está aquí usado con su valor 'sentirse llamar', de donde 'tener nombre' o 'renombre', y por tanto con un sentido de la frase como "El hombre sin seso se

oye llamar por la divinidad" o hasta "se llama con respecto a la divinidad, tal como el niño se oye llamar por el hombre" o hasta "se llama 'niño' con respecto a 'hombre'": no me convence nada tal propuesta, habida cuenta de que el régimen de G. de la persona a la que se oye se ve remplazado corrientemente por regímenes con Prep., incluida ésta, *pròs,* y recordando además que eso de 'oír' aparece más de una vez en los frs. (v. n.os **16**, **39**, **99**) con usos muy cercanos del de 'entender', como corresponde al entendimiento de una razón que es para nosotros necesariamente discursiva, temporal, insimultánea, y por ende, con ligera metáfora, auditiva.

Con esas precisiones, el sentido de la frase es transparente, aunque pide luego parar mientes en esa comparación entre dos relaciones, la de 'hombre' (*anér* 'varón' y 'hombre hecho y derecho') a 'niño' (y 'muchacho') con la de 'genio divino' *(daímōn)* a 'hombre' llamándose en ambos casos la relación 'oír': un niño o muchacho, en fin, uno no enteramente conformado o asimilado a las convenciones (no lingüísticas, sino culturales) dominantes, oye lo que un adulto dice con una cierta extrañeza, porque, aun cuando entienda la gramática y participe en la misma lengua, no entiende los sentidos reales que a las frases les dan muchos convenios de entre adultos (que pueden llegar al punto de volver del revés el puro sentido a que el niño gramaticalmente alcanza) y que sólo por el total sometimiento a las órdenes que el trato social impone le serán asequibles en su día; de un modo análogo —dice la sentencia— oye un adulto (y varón) lo que la divinidad diga, en caso de que se digne hablarle: pues, aunque el genio o dios emplee la misma lengua suya y él por tanto llegue a enterarse del sentido gramatical de lo que oye, inevitablemente lo corromperá con infusión de las creencias y prejuicios a que su adscripción social le obliga, y que no tienen por qué tener nada que ver (puede el equívoco llegar derechamente a la reversión del sentido) con aquellas otras implicaciones, propias de los démones, con que el genio divino lo dijera, o más bien con la falta de cualesquiera implicaciones culturales: pues es lo probable y decente que el dios le hablara (como acaso el niño no formado) sin más intención que la de que se oyera en el puro sentido gramatical, como si no hablara siquiera en una lengua nacional, sino en la lengua de las lenguas, en pura lógica. En todo caso, la analogía, como se ve, no implica menosprecio del entendimiento infantil frente al adulto (v. a n.os **87** y **110**), pues que nada en ella invita a establecer una escala cuantitativa 'niño-adulto-dios', sino que razón utiliza el normal menosprecio de los adultos para con el entendimiento pueril para abatir a los adultos con la sugerencia de lo que pueden pensar los dioses sobre su modo de entenderlos, y así por tanto insistir en la incapacidad de los hombres para tratar de ni con lo divino; como en la continuación en el n.º **122** se nos confirma.

78 D-K **122**

ἮΘΟΣ ΓᾺΡ ἈΝΘΡΏΠΕΙΟΝ ΜῈΝ ΟὐΚ ἜΧΕΙ ΓΝΏΜΑΣ, ΘΕῖΟΝ ΔῈ ἜΧΕΙ.

Ⓕ Orig. *C. Cels.* VI 12 (*contextum uide sis ad* n.° 121).

Ⓥ γνώμας οὐκ ἔχει *transp.* Marcovich *ut ad trimetrum redigeret.*

Ⓣ PUES MODOS DE SER, EL HUMANO NO INCLUYE SEÑAS DE CONOCIMIENTO, EL DIVINO LAS INCLUYE.

© Sobre el lugar de cita del fr. y su continuidad con el anterior, v. a n.° **121**. Lo que Marcovich propone de, con una transposición de palabras, reducir la fórmula a un trímetro yámbico y tercio del siguiente, con lo que vendría de la versificación de razones heraclitanas por Escítino de Teos o de un cómico, imitador de la sentencia que en Heraclito hubiera, no se impone.

Es de advertir aquí la sintaxis de esta frase, con un Tema general, *êthos,* antepuesto y ante *gàr,* distribuido luego, por *mèn ... dè,* en dos Temas de dos Predicaciones, sintaxis que parece bien propia de la prosa recién inventada, y garantiza la buena transmisión de Orígenes, pese a que estas dos frases (como la otra que cita de Heraclito, n.° **44**) estén tomadas del libro de Celso que rebate.

En cuanto a la semántica de *êthos,* baste lo dicho al n.° **118**; y sobre la contradicción de que aparezca siendo, para un hombre, *daímōn* él mismo, mientras que en los n.^os^ siguientes se hable de otros démones o divinidades y aquí se atribuya un *êthos* a los hombres y otro a los dioses, también hemos advertido en © a ese n.°. Queda por apurar el valor de *gnṓmās:* en los frs. se encuentra *gnṓmē* (y en texto debatido) en el n.° **25** con su valor habitual de 'pensamiento', 'acuerdo', etc.; pero está claro que entender aquí la palabra con sus valores habituales sería condenar la frase a una chatura increíble para la razón heraclitana; valor de algo como 'noción', e.e. casi 'idea', le he atribuido en Parménides, *D-K* B 8, 53=*Lect. pres. I* v. 111: "Que es que acordaron de formas nombrar sus dos nociones ⟨e.e. la de 'que es'=luz, y la de 'que no es'=sombra⟩ ..."; y v. 119: "... no vaya nunca noción de mortales al paso a rozarte"; más cercano a nuestro texto parece lo que se lee en el hipocrático *De la dieta* 12: "así será la *gnṓmē* del hombre inaparente al conocer las cosas aparentes". Con todo, la razón heraclitana debe decir algo bien preciso tocante a la diferencia entre el modo de ser de dioses y de hombres (¿cómo a los hombres se les iba a negar alguna especie de pensamientos, nociones, ideas,

ni menos acuerdos o decisiones?), y lo que más me ha tentado en tal sentido ha sido atribuirle a la palabra un valor semejante al que tiene como propio *gnôma -atos* (no hace falta sospechar que en la tradición textual se haya corrompido *gnō̂ma* en *gnṓmās*), como p.ej. en Heródoto VII 52, el de 'seña de conocimiento' o 'de reconocimiento', 'medio de estar seguro de lo que se piensa'; con lo que el sentido de la frase parece bastante claro y continuar bien con lo que precede.

Proclama pués razón que, ya en su *êthos,* que es casi como *phýsis* para personas, en su propia harnaz o modo de ser, son radicalmente diversos hombres y divinidades (no quita que en el n.º **121** la diferencia se formulara por analogía con la separación entre niño y varón adulto; pero v. en © a ese número), puesto que entre los rasgos de la harnaz divina está el tener *gnómás,* es decir, criterios o dispositivos de señales por los que poder distinguir en sus conocimientos o nociones lo verdadero de lo falso, en tanto que la harnaz humana no incluye tal dispositivo ni criterios, sino que —se implica— están los hombres condenados a una perpetua conjetura (*symbállesthai:* v. a n.º **116**), con la consiguiente confusión, en ambos sentidos, entre falso y verdadero, y condenados por ende a la incertidumbre, si no es que vienen a caer, por cansancio de la incertidumbre, en la seguridad humana, esto es, en creer verdad y prestar fe firme a algunas de sus opiniones o conjeturas.

Así se prosigue la formulación del alejamiento y la incomunicabilidad entre los dioses y los seres divinos que ellos mismos han tenido que imaginar, debidamente, como dotados de los rasgos que le faltan al modo de ser humano, y entre ellos, inmediatamente tras el de la vida sin muerte, el de la capacidad de un saber al mismo tiempo seguro y verdadero.

123

C1,11 D-K

ΟἹ ΔῈ ἌΝΘΡΩΠΟΙ ἘΚ ΤΩ͂Ν ΦΑΝΕΡΩ͂Ν ΤᾺ
ἈΦΑΝΈΑ ΣΚΈΠΤΕΣΘΑΙ ΟὐΚ ἘΠΊΣΤΑΝΤΑΙ·
ΤΈΧΝΗΙΣΙ ΓᾺΡ ΧΡΕΏΜΕΝΟΙ ὉΜΟΊΗΣΙΝ ἈΝ-
ΘΡΩΠΊΝΗΙ ΦΎΣΕΙ ΟὐΓΙΓΝΏΣΚΟΥΣΙ· ΘΕΩ͂Ν
ΓᾺΡ ΝΌΟΣ ἘΔΊΔΑΞΕ ΜΙΜΕΙ͂ΣΘΑΙ ΤᾺ ἙΩΥ-

ΤΩ͂Ν ΓΙΓΝΏΣΚΟΝΤΑΣ Ἃ ΠΟΙΟΥ͂ΣΙ ΚΑῚ ΟΥ̓
ΓΙΓΝΏΣΚΟΝΤΑΣ Ἃ ΜΙΜΈΟΝΤΑΙ.

Ⓕ Hippocr. *De uictu* I 11 : οἱ δὲ .... μιμέονται. πάντα γὰρ ὅμοια ἀνόμοια ἐόντα .... ⟨*v. ad* n.° 36⟩· νόμον μὲν ἄνθρωποι ἔθεσαν αὐτοὶ ἑωυτοῖσιν, οὐ γινώσκοντες περὶ ὧν ἔθεσαν, φύσιν δὲ πάντων θεοὶ διεκόσμησαν· τὰ μὲν οὖν ἄνθρωποι ...., ὅσα δὲ θεοὶ διέθεσαν .... διαφέρει ⟨*v. ad* n.° 52⟩ .... 12 .... οὕτως ἔσται γνώμη ἀνθρώπου ἀφανὴς γιγνώσκουσα τὰ φανερά κτλ.

Ⓥ θεῶν γὰρ H E : θεῷ M : θεῖον γ. P : ὅσων γ. Θ   οὐ γινώσκοντες M

νόμον μὲν Θ M : ν. γὰρ *alii*   θεὸς διεκόσμησεν Θ P   θεοὶ διέθεσαν M : ὅσοι διέθεσαν Θ : θεὸς διέθηκε P.   (ὅτι) οὕτως ἔσται γνώμη *distinxit* Joly : συνέλαβεν *post* ὅτι *add.* Diels : ὅτι ... ἔσται *secl.* Fredrich.

Ⓣ Pero los hombres, para examinar a partir de las cosas aparentes las inaparentes, no tienen ciencia: pues, usando artes asemejadas al modo de ser humano, no lo reconocen: que es que la mente de los dioses les enseñó a imitar las obras de ellos, dioses, conociendo lo que hacen y no conociendo lo que imitan.

Ⓒ Me decido en este caso por ascender a condición de fr. del libro un pasaje del hipocrático *De la dieta,* al que tantas veces hemos acudido para testimonio (y más debíamos haber acudido seguramente), pensando que es muy probable que en este trozo, y especialmente en su última parte, quede un recuerdo muy cercano de algo que debía haber en las razones de Heraclito; por lo demás, el texto (pese a las dudas de lectura y puntuación que se ven en Ⓥ) se mantiene fuertemente heraclitano en lo que le sigue: "pues iguales son todas las cosas al ser desiguales, y concordes todas al ser discordes, razonantes sin razonar, dotadas de criterio ⟨*gnómēn*⟩ sin tener criterio, contradictorio el sentido de cada una de ellas al ser entre ellas conforme. Pues ley y natura, por quienes todas las cosas realizamos, no están conformes entre sí estando conformes: la ley se la pusieron los hombres a sí mismos, sin conocer los hechos sobre los que la ponían, mientras que la natura de todas las cosas los dioses la ordenaron: así que las cosas que los hombres dispusieron, nunca se mantienen en lo mismo, ni bien puestas ni no bien puestas que estén; en cambio, cuantas dispusieron los dioses, siempre están bien, tanto las

bien puestas como las no bien: tan grande es la diferencia. 12: ... Así será inaparente el conocimiento ⟨*gnṓmē*⟩ del hombre al conocer las cosas aparentes...” (hay entre los *MSS* una curiosa disidencia, de que v. en Ⓥ, pero es sin duda porque dos de los copistas quisieron corregir ‘los dioses’ en ‘el dios’, de quien había venido a ser más corriente decir cosas que sonaban algo como éstas); no que no haya en esa obra, y aun en algunas otras del *corpus Hippocraticum*, otros pasos que den a sospechar vehementemente una imitación muy fiel (aun descontando la a veces evidente tendencia al manierismo o estilización ultraheraclitana) de razones del libro de Heraclito (p.ej. en cuanto a los ejemplos de la lógica, especialmente el de los aserradores, de que v. a n.° **59**), pero es que, además, en este caso el encaje con los frs. anteriores, tal como los vengo ordenando, se hacía tan persuasivo (como que aquí se desarrolla con exactitud la diferencia radical entre ‘dioses’ y ‘hombres’ que en los anteriores se formulaba), que todo ello me hace estimar las probabilidades lo bastante alto como para pensar que con esta intercalación se ofrecen al lector restos, más o menos fieles, de lo que debía de venir en este lugar del libro.

En efecto, el entendimiento humano no es capaz de descubrir la lógica que yace bajo las realidades: se diría que la progresiva matematización de la Física, e.e. el reconocimiento de que “ese inmenso libro /.../ está escrito en lengua matemática”, que decía Galileo, era una aproximación a tal descubrimiento, pero una y otra vez resulta también esa vía desviada o borrada, por la separación misma entre lenguaje y Realidad a que la Física (la Ciencia) sigue obligada, arrastrando más bien en su perversión a las artes matemáticas. Pues ello es que los hombres ni aun se dan cuenta de que las técnicas (y ciencias) que emplean no están adecuadas a la verdad, sino a las necesidades de la condición humana; y en consecuencia, por un lado, han de moverse los hombres (como, por lo demás, todas las cosas) guiados por la razón u ordenación divina, y en tal sentido se dice que la mente *(noûs)* de los dioses les enseñó a imitar la actuación divina y su dinámica (que es en verdad dialéctica: pues en el texto hipocrático los dioses aparecen identificados con razón misma; lo cual puede ser una ligera infidelidad al original, tal al menos como en este trance está usando de los dioses), pero, por otro lado, la situación ha de ser que, sabiendo cuáles son las cosas que hacen, no pueden reconocer en ellas los modelos a que obedecen; así —se implica—, al equivocarse sobre sus actos (tomándolos como reales, sin reconocerlos como lingüísticos, como el *fari fiendo,* y *faciendo,* que podría revelar la razón tras la realidad), han de equivocarse asimismo en todo lo que a los dioses, haciéndolos también reales, les atribuyan. Y es así como una formulación como ésta sirve de paso adecuado a la condena de las ideas y prácticas religiosas que en los frs. siguientes se formula.

*128 D-K

124

ΔΑΙΜΌΝΩΝ ἈΓΆΛΜΑΣΙΝ ΕὔΧΟΝΤΑΙ ΟὐΚ ἈΚΟΎΟΥΣΙΝ ὭΣΠΕΡ ἈΚΟΎΟΥΣΙΝ· ΟὐΚ ἈΠΑΙΤΟῦΣΙΝ ἈΠΟΔΙΔΟῦΣΙΝ ὭΣΠΕΡ ἈΠΑΙΤΟῦΣΙΝ.

Ⓕ Aristocr. *Theosoph.* 74 : ... ὅτι ὁ Ἡράκλειτος ὁρῶν τοὺς Ἕλληνας γέρα τοῖς δαίμοσιν ἀπονέμοντας εἶπε· «δαιμόνων .... ὥσπερ ἀπαιτοῖεν».
Et Acta S. Apollonii p. 116 Klette.

Ⓥ ὥσπερ ἀκούουσιν *scribo* : ὥ. ἀκούοιεν Arist. : ὥ. ἀκούομεν *Acta*
οὐκ ἀπαιτοῦσιν ἀποδιδοῦσιν ὥσπερ ἀπαιτοῦσιν *scribo* : οὐκ ἀπαιτοῦσιν οὐκ ἀποδιδοῦσιν *Acta* : οὐκ ἀποδιδοῦσιν ὥσπερ οὐκ ἀπαιτοῖεν Arist.

Ⓣ LES REZAN A LAS IMÁGENES DE LAS DIVINIDADES, QUE NO OYEN, COMO A QUIENES OYEN; NO PIDIENDO ELLAS NADA, LES DAN SU PARTE COMO A LOS QUE LA PIDEN.

Ⓒ Aparece en la *Teosofía* de Aristócrito, que pocos caps. antes ha ofrecido el n.° **125** entero, y que introduce así esta cita: "... que Heraclito, viendo a los helenos ⟨e.e. a los paganos⟩ pagando ofrenda a las divinidades ⟨*daímosin*⟩, dijo: 'Les rezan ... piden'"; y lo mismo aparece, con variantes, en las *Actas de San Apolonio,* de fines del s. III, es decir, muy anteriores a Aristócrito, si bien en la versión armenia de las mismas falta este pasaje, lo que le hacía a Diels sospechar que era un añadido sobre la redacción primitiva; aparte de ello, la lección evidentemente alterada (y disidente entre los dos testimonios: v. en Ⓥ) de la última parte de la cita (y añádase que se introduce con un "dijo", lo que parece alejarla de las probabilidades de haber salido del libro) ha hecho que los editores rechacen el fragmento; pero ¿cómo explicar entonces su presencia?: que sea, como D-K anotan, una refundición de la segunda parte del n.° **125** ya de por sí no se mantiene mucho (si el "a los que no oyen como a quienes oyen" puede pasar como paráfrasis, en correcto estilo heraclitano por cierto, del "como quien conversa con las paredes", ya el final "les dan, sin pedir, como a quienes piden" es demasiado para paráfrasis), pero es que además el *toutéoisin agálmasin* del n.° **125** 'a esas imágenes' pa-

rece inevitable entenderlo como anafórico a parte anterior del texto, y por tanto con gran probabilidad a esta parte (y el *anaisthēsían* 'insensibilidad' que aparece en el texto de Clemente citado al n.º **125** más bien confirma que él recordaba algo de esta frase); de manera que no sólo me resuelvo por considerar esto como fr. legítimo (no es para desanimar el que en Aristócrito se introduzca con "dijo", ni siquiera comparando con la apóstrofe a los egipcios que él mismo trae y de la que v. tras n.º **119**: sus fuentes son sin duda indirectas y elaboradas por la tradición literaria, y por otra parte, el texto, prudentemente restituido, es buen ejemplo de prosa heraclitana), sino que además no debería seguramente haber tenido escrúpulo en ligarlo directamente delante del n.º **125**, sea lo que sea de la ordenación en éste de sus dos partes, y aunque Aristócrito tomara probablemente ambas partes de diversa fuente.

En cuanto a la restitución del texto, ya se ve en ⓥ cómo la igualdad de terminaciones de los D. pl. repetidos *akoúousi* y *apaitoûsi* con la 3.ª plural (no ática) *apodidoûsi* ha debido de confundir en alguna o sucesivas ocasiones a los copistas, o a los citadores mismos, y cómo he tratado, comparando las lecciones de las *Actas* y de Aristócrito, de reparar lo más económicamente posible el daño.

Y por lo demás, el enlace con la parte anterior, que no pretendo que sea inmediato, sino a través de pasajes perdidos, resulta sin embargo bastante perceptible: después de haber mostrado razón la separación o inconmesurabilidad que ha de mediar entre aquello que, incluso según la idea de 'dios' o 'genio divino' que los hombres se hacen, habría que atribuir congruentemente a las divinidades y las condiciones a que están los hombres sometidos, se lanza a una crítica (que debía de ocupar la parte central de la Razón Teológica) contra las prácticas de culto religioso, oración, sacrificios, purificaciones, misterios y orgías báquicas, a que los hombres se dedican, poniendo en evidencia los absurdos que laten en el seno de esas prácticas, por ejemplo, el de que, confundiendo el signo con la cosa (que tal es el destino al que en todo los hombres, justamente por su condición lingüística, están condenados: tomar el signo por la cosa), recen a las estatuas (que, por otro lado, ellos siguen sabiendo que no oyen) y depositen a sus pies los diezmos y primicias o partes debidas del sacrificio, afirmándose en la ilusión de que ha habido algo como un contrato entre hombres y dioses, según el cual ésa es la parte que los dioses para sí reclaman, siendo evidente, por otro lado, que no pueden ellos reclamar parte ninguna en las cosas y tratos de los humanos. Pero sobre esto más al n.º **125**, que el lector hará bien en leer como viniendo en el libro seguido detrás de éste.

5 D-K **125**

ΚΑΘΑΙΡΟΝΤΑΙ Δ' ⟨ΑΙΜΑΤΙ⟩ ΑΛΛΩΙ ΑΙΜΑΤΙ ΜΙΑΙΝΟΜΕΝΟΙ, ΟΙΟΝ ΕΙ ΤΙΣ ΕΙΣ ΠΗΛΟΝ ΕΜΒΑΣ ΠΗΛΩΙ ΑΠΟΝΙΖΟΙΤΟ (ΜΑΙΝΕΣΘΑΙ Δ' ΑΝ ΔΟΚΟΙΗ, ΕΙ ΤΙΣ ΑΥΤΟΝ ΑΝΘΡΩΠΩΝ ΕΠΙΦΡΑΣΑΙΤΟ ΟΥΤΩ ΠΟΙΕΟΝΤΑ), ΚΑΙ ΤΟΙΣ ΑΓΑΛΜΑΣΙ ΔΕ ΤΟΥΤΕΟΙΣΙΝ ΕΥΧΟΝΤΑΙ, ΟΚΟΙΟΝ ΕΙ ΤΙΣ ΔΟΜΟΙΣΙ ΛΕΣΧΗΝΕΥΟΙΤΟ, ΟΥ ΤΙ ΓΙΓΝΩΣΚΩΝ ΘΕΟΥΣ ΟΥΔ' ΗΡΩΑΣ ΟΙΤΙΝΕΣ ΕΙΣΙ.

Ⓕ Aristocr. *Theosoph.* 68 : ... ὅτι Ἡράκλειτος μεμφόμενος τοὺς θύοντας τοῖς δαίμοσιν ἔφη «καθαίρονται .... λεσχηνεύοιτο θύειν».
Orig. *C. Cels.* VII 62 : καὶ μὴν καὶ Ἡράκλειτος ὧδέ πως ἀποφαίνει· «καὶ τοῖς ἀγάλμασι .... οἵτινές εἰσι». τί γοῦν σοφώτερον τοῦ Ἡρακλείτου ἡμᾶς διδάσκουσιν; ὁ μέν γε μάλα ἀπορρήτως ὑποσημαίνει ἠλίθιον τὸ τοῖς ἀγάλμασιν εὔχεσθαι, ἐὰν μὴ γιγνώσκῃ τις θεοὺς καὶ ἥρωας οἵτινές εἰσιν.
Id. *ib.* I 6 : ἐν τοῖς ἑξῆς οὖν θέλων αὐτὸ κοινοποιῆσαι ὡς οὐ πρῶτον ὑπὸ τούτου εὑρεθὲν ἐκτίθεται Ἡρακλείτου λέξιν τὴν λέγουσαν «ὅμοια ὡς εἴ τις τοῖς δόμοις λεσχηνεύοιτο» ποιεῖν τοὺς προσιόντας ὡς θεοῖς τοῖς ἀψύχοις. οὐκοῦν καὶ περὶ τούτου λεκτέον ὅτι, ὁμοίως τῷ ἄλλῳ ἠθικῷ τόπῳ, ἐγκατεσπάρησαν τοῖς ἀνθρώποις ἔννοιαι, ἀφ' ὧν καὶ ὁ Ἡράκλειτος καὶ εἴ τις ἄλλος Ἑλλήνων ἢ βαρβάρων τοῦτ' ἐνενόησε κατασκευάσαι. ἐκτίθεται γὰρ καὶ Πέρσας τοῦτο φρονοῦντας, παρατιθέμενος Ἡρόδοτον ἱστοροῦντα αὐτό ⟨I 131⟩.
Clem. *Protr.* IV 50, 4 : σὺ δὲ ἀλλ' εἰ μὴ προφήτιδος ὑπακούεις, τοῦ γε σοῦ ἄκουσον φιλοσόφου, τοῦ Ἐφεσίου Ἡρακλείτου, τὴν ἀναισθησίαν ὀνειδίζοντος τοῖς ἀγάλμασι· «καὶ ἀγάλμασι .... λεσχηνεύοιτο».
Greg. Naz. *Or.* 25, 15 : σύγχει μὲν καὶ τὴν Ἑλλήνων δεισιδαιμονίαν, ὡς πρότερον, καὶ τὴν πολύθεον αὐτῶν ἀθείαν καὶ τοὺς παλαιοὺς θεοὺς καὶ τοὺς νέους καὶ τοὺς αἰσχροὺς μύθους καὶ τὰς αἰσχροτέρας θυσίας πηλῷ πηλὸν καθαιρόντων, ὡς αὐτῶν τινος λέγοντος ἤκουσα, λέγω δὴ σώμασι σώματα τοῖς τῶν ἀλόγων ζῴων τὰ ἑαυτῶν.

Elias Cret. *in Greg. Naz. loc. laud.* : ... οὓς διαπαίζων Ἡρᾴκλειτος «καθαίρονται δὲ» φησιν «αἵματι μιαινόμενοι, ὥσπερ ἂν εἴ τις εἰς πηλὸν .... ἀπονίζοιτο»· τὸ γὰρ τοῖς τῶν ἀλόγων ζῴων σώμασί τε καὶ αἵμασιν, ἃ τοῖς θεοῖς αὐτῶν προσέφερον, οἴεσθαι καθαίρειν τὰς τῶν ἰδίων σωμάτων ἀκαθαρσίας τὰς ἐκ τῶν μυσαρῶν καὶ ἀκαθάρτων μίξεων ἐγκεχρωσμένας αὐτοῖς ὅμοιον τῷ τὸν ἐκ τοῦ πηλοῦ ἐμπεπλασμένον ῥύπον τοῖς σώμασι πηλῷ πειρᾶσθαι ἀπορρίπτειν.

Apoll. Tyan. *Epist.* 27 : Τοῖς ἐν Δελφοῖς ἱερεῦσι. αἵματι βωμοὺς μιαίνουσιν ἱερεῖς, εἶτα θαυμάζουσί τινες πόθεν αἱ πόλεις ἀτυχοῦσιν, ὅταν μεγάλα δυστυχήσωσιν. ὢ τῆς ἀμαθίας. Ἡράκλειτος ἦν σοφός, ἀλλ' οὐδὲ ἐκεῖνος Ἐφεσίους ἔπεισε μὴ πηλῷ πηλὸν καθαίρεσθαι.

Ⓥ καθαίρονται .... ποιέοντα *fort. post* καὶ τοῖς .... εἰσι *transferendum* αἵματι ἄλλῳ αἵματι *scribo* (ἄλλῳ iam Fränkel) : ἄλλως αἷμα αἵματι D. S. Robertson, Kirk : αἵματι αἵματι Blass, Kochalsky : ἄλλως αἵματι Aristocr. : αἵματι Elias οἷον Arist. : ὥσπερ ἂν Elias εἴ τις αὐτόν : εἴ τις μιν Snell, Erbse ἀγάλμασι δὲ Arist. : δὲ *om.* Orig., Clem. τις τοῖς δόμ. Orig. οὔ τι Orig. : θύειν Arist., *qui reliqua omnia omittit* γιγνώσκοντες H. Weil.

In Origenis textu ἀπορρήτως *fort.* ἀπὸ ῥητῶν *uel simile rescribendum.*
In Apolloni textum: δυστυχ. : δυσθετήσωσιν Kayser ὢ τῆς ἀμαθίας *om.* L r N P s ἦν N Z (Kayser) : δ' ἦν *cett.* *ante* ἦν *add.* ὁ Ἐφέσιος L r N P s.

Ⓣ Y SE PURIFICAN CON SANGRE, DE OTRA SANGRE MANCHADOS COMO ESTÁN, TAL CUAL SI UNO QUE SE HA METIDO EN BARRO CON BARRO SE LIMPIARA (QUE DE ÉL SE PENSARÍA QUE ESTABA LOCO, SI ALGUNO DE LOS HOMBRES SE DIERA CUENTA DE QUE TAL ESTABA HACIENDO), Y ASÍ TAMBIÉN A ESAS IMÁGENES LES REZAN, TAL COMO SI UNO ANDUVIERA CONVERSANDO CON LAS PAREDES, NO TENIENDO NOCIÓN ALGUNA DE QUÉ COSA SON LOS DIOSES NI TAMPOCO LOS SEMIDIOSES.

Ⓒ La transmisión, algo complicada, del fragmento es como sigue: lo da casi entero, y en este orden, Aristócrito en su *Teosofía* (v. a n.° **124**), introducido así: "... que Heraclito, criticando a los que sacrificaban a los démones, decía 'Y se purifican ...'", y llegando hasta "... conversando con las paredes", tras el cual escribe un *thýein* 'sacrificar', que no tiene lugar ahí (sugerido acaso por el *thýontas* 'a

los que sacrifican' de su introducción) y que se considera corrupción del *oú ti* 'en nada' con que sigue en Orígenes *Contra Celso* la cita; el cual la trae así: "Y ello es, por cierto, que también Heraclito así más o menos lo declara: 'Y así también a esas imágenes ... semidioses'. ¿Qué cosa en verdad más sabia que Heraclito nos enseñan ellos?: lo que es él, muy misteriosamente ⟨¿o acaso "expresamente", si hay una ligera corrupción en el texto?⟩ tacha de insensato el rezar a las imágenes, si no conoce uno qué cosas son dioses y semidioses"; y ya antes en la misma obra había recordado, menos literalmente, el paso: "en lo que sigue, pues, queriendo hacerlo de opinión pública, como que no fue ése el primero que lo inventó, saca a cuento la sentencia de Heraclito que dice que 'lo mismo que si uno conversara con las paredes' hacen los que como a dioses se acercan a las cosas inanimadas. Pues bien, también acerca de eso hay que decir que, igual que con el otro lugar común sobre moral, se han esparcido entre los hombres ocurrencias, a partir de las cuales tanto Heraclito como cualquiera otro de los helenos o de los bárbaros tuvo la idea de construir esa sentencia; pues saca también a cuento a los persas que reflexionaron eso, citando a Heródoto que lo cuenta"; más breve referencia del paso trae San Clemente en el *Protréptico:* "pero tú, bien, si no haces caso a la profetisa, oye al menos a tu filósofo, al efesio Heraclito, reprochándoles la insensibilidad ⟨*anaisthēsíān*⟩ a las imágenes: 'también a esas ... con las paredes'". En cuanto a la primera parte, la de las purificaciones, dan testimonio, aparte de Aristócrito, un paso de San Gregorio Nazianceno en sus *Sermones* ("confunde tú también la superstición de los helenos, como antes lo hiciste, y su ateísmo politeísta y los dioses arcaicos y los nuevos y los afrentosos mitos y los sacrificios aún más afrentosos de los que se limpian de barro con barro, como a alguno de ellos le oí decir, o sea, en fin, con los cuerpos de los animales irracionales sus propios cuerpos"), con el comentario, más atento, que a ese lugar hace Elías Cretense: "...burlándose de los cuales, Heraclito 'Y se purifican' dice 'con sangre estando manchados, tal como si uno, habiéndose metido en barro, con barro se limpiara': pues lo de creer purificar con las carnes y con las sangres de los animales irracionales que a sus dioses les ofrendaban las impurezas de sus propios cuerpos que en ellos han quedado incrustadas con los contactos abominables e impuros es igual a lo de tratar de lavar con barro la suciedad que del barro ha quedado pegada a los cuerpos"; y en fin, una de las *Cartas* conservadas bajo el nombre de Apolonio de Tiana (el pitagórico del s. I *post,* que alcanzó tal fama de mago, luego glorificado por Filóstrato) dice así: "A los sacerdotes de Delfos. Con sangre mancháis los altares los sacerdotes, y luego se preguntan con asombro algunos de dónde vienen que sufran desgracias las naciones, cuando se encuentran en trances desgraciados. ¡Ah de la ignorancia! Inteligente era Heraclito, pero ni aun él persuadió a los efesios de que no con barro de barro se limpiaran".

Como se ve, las probabilidades de literalidad son buenas para casi todo el texto, pero en cambio la unidad de sus dos partes no está garantizada más que por la cita de Aristócrito, que bien pudo haberlas juntado él mismo; es incluso tentador (v. en © a n.º **124**) pensar que las ha puesto en orden inverso a como estuvieran en el libro, yendo delante la de los rezos, que con el anafórico *toutéoisin* 'a esas' parece continuación y ampliación del n.º **124**; pero tampoco hallo fundamento suficiente para alterar el orden, y veo bien posible que la referencia a las

purificaciones (requeridas entre otras cosas para acercarse con rezos y ofrendas a los altares) se insertara detrás de la primera crítica a la oración a imágenes (y a las ofrendas debidas), para volverse luego, tras una especie de paréntesis que sería, tal como lo escribo, la anotación del elemento de locura que hay en tales prácticas, a la crítica del igualmente insensato rezar a piedras o leños y a la rememoración final de lo que está por bajo de todas esas críticas, la ignorancia de los hombres sobre qué puedan ser, no ya las imágenes, sino las divinidades mismas o *daímones,* sean dioses o sean *hērōes,* híbridos de 'hombre' y 'dios', semihumanos ascendidos a condición divina.

Pero esa ignorancia de los hombres acerca de dioses y semidioses está hecha, como a lo largo de todo el libro razón proclama constantemente, no de mera falta de saber, sino de creencia en que se sabe: son las ideas acerca de divinidades, nacidas del temor supersticioso ⟨*deisidaimoníā*⟩, generalmente dominantes y particularmente asumidas, las que les impiden entender qué son divinidades, atribuyéndoles, por un lado, lo que a los hombres les falta (vida sin muerte, inteligencia sin mentira), pero cargándolas, por otro, con las condiciones (necesidad de poder, intereses económicos) que a los hombres en general y a cada uno en particular constituyen como seres y como reales; es de esa equivocación de donde surgen las prácticas de hablar con imágenes que no oyen (como por espejo, el orante representa así su propia incapacidad de oír a los que hablan de veras: v. a n.º **121**), y de limpiarse de la mancha de los crímenes que constantemente les acongoja y a los que deben su vida (pues la contradicción real de ser uno entre todos y ser solamente uno se manifiesta en que uno sólo puede vivir de la muerte de otros) con sangre de los crímenes cultuales, muerte de animales, que en definitiva son siempre, como la cierva por Ifigenia o por Blancanieves, sustitutos de los verdaderos sacrificios de semejantes, e.e. de otros que, sin ser yo, son yo; y tales prácticas, que se revelarían inmediatamente como locas y enajenadas, si se las viera desde fuera de la enajenación, le son útiles a razón para revelar la contradicción que late bajo la normalidad de las creencias social- y privadamente dominantes y de la realidad misma. Es así como la crítica de las religiones a que esta Razón Teológica se dedica viene a ser a la vez una revelación de la mentira en la fe, del miedo en la seguridad.

126 69 D-K

... ἐφ' ἑνὸς ἂν ποτε γένοιτο σπανίως.

Ⓕ Iambl. *De myst.* V 15 : θυσιῶν τοίνυν τίθημι διττὰ εἴδη, τὰ μὲν τῶν ἀποκεκαθαρμένων παντάπασιν ἀνθρώπων, οἷα «ἐφ' ἑνὸς ... σπανίως», ὥς φησιν Ἡράκλειτος, ἤ τινων ὀλίγων εὐαριθμήτων ἀνδρῶν, τὰ δὲ ἔνυλα κτλ.

Cfr. Sext. *Adv. math.* VII 329 : σπάνιος μὲν γάρ ἐστιν ὁ συνετός, πολὺς δὲ ὁ εἰκαῖος.

Ⓥ *Ad Iamblichi textum:* ἀνθρωπω M.

Ⓣ ... ⟨CONTANDO⟩ DE A UNO, PUEDE QUE ALGUNA VEZ SALIERA ⟨ALGUNO⟩ ESCASAMENTE.

Ⓒ La cita, difícil de delimitar, de entender y de situar, aparece así en el *De los misterios* de Jámblico: "Pues bien, de sacrificios distingo dos clases: la una la ⟨de los⟩ de los hombres perfectamente y de todo en todo purificados, tal cual 'de a uno ... escasamente', como dice Heraclito, o de unos pocos varones fáciles de contar; y la otra, la ⟨de los sacrificios⟩ materiales", etcétera. Aunque no hay mucho fundamento para decidirlo, me decido por creer que la locución de Heraclito citada (pues no hay lugar a atribuirle más parte del texto de Jámblico, ni aun rastrear en él cuál pudiera ser su Sujeto, tal vez un neutro plural, como en el contexto de Jámblico, pero no desde luego uno como *eídē* 'clases') se presentaba en el libro referida también, como en Jámblico, a algo como 'sacrificios', 'purificaciones' o 'cultos religiosos' en general, y por consiguiente coloco el fr. en esta ordenación, tras los pasajes de crítica de purificaciones y oraciones, y antes del ataque a los cultos especialmente mistéricos o místicos; y es razonable pensar que Jámblico, por sus aficiones especiales, debió de interesarse preferentemente por la parte de la Razón Teológica del libro (*cfr.* n.° **128**; aunque también él cita el n.° **12**, que hemos atribuido a la Razón General), y en ella encontrar esta locución; la alternativa era, acudiendo a la incierta colación con una frase de Sexto Empírico en que juega el Singular *spánios* 'escaso' junto al de *polýs* 'numeroso' de un modo que algo recuerda esta locución ("Pues escaso es el entendido, y numeroso el irreflexivo" o "que se abandona al azar"), considerar que la locución aparecía en la Razón Política, con el ataque al número democrático, cerca del "uno solo para mí diezmil", n.° **91**.

Sea de su ordenación como sea, la locución es además lo bastante rara para haber llamado la atención de Jámblico y para que los estudiosos modernos propiamente no la entiendan: doy la que me parece la interpretación más natural, tomando *eph' henós* 'sobre uno' como se usa en el cómputo serial, cuando se habla de soldados que marchan 'de uno en uno', como otras veces de los que marchan *epì tettárōn* 'de a cuatro' o, alternativamente, 'de cuatro en fondo', y por consi-

guiente el Verbo *gígnomai* en su valor, normal, para referirse al resultado de una cuenta, de modo que el *spaníōs* 'escasamente', destacado al final de la locución, lo que añade es una exageración de la rareza o corto número del total; lo que Jámblico añade, "o de unos pocos fáciles de contar" puede ser una traducción, tal vez timorata, de lo mismo, pero puede también que el "o" aporte una corrección, con estimación menos radical, a lo que decía la locución heraclitana. Pues mi impresión, insegura ciertamente, es que ésta debía de ser una locución burlesca de las que se usan para no decir "nada" o "ninguno" directamente, como si fuera "contándolos uno por uno, a lo mejor resultaba que había uno, pero hinchando la cuenta".

En todo caso, si la locución se refería a los casos de culto o ceremonia de purificación que pudieran contarse como efectivos (esto es, que limpian de veras de las ilusiones de los más), razón estimaría de sumamente escasas o de nulas las probabilidades de tal acierto, de que la religión fuese por un momento racional. Sobre lo cual es vano añadir más, dada la incertidumbre del sentido y sitio del fragmento.

127

14 D-K

... νυκτιπόλοι, μάγοι, βάκχοι, λῆναι, μῦσται... τὰ νομιζόμενα κατ' ἀνθρώπους μυστήρια ἀνιερωστὶ μυεῦνται.

Ⓕ Clem. *Protr.* II 22, 2 : τίσι δὲ μαντεύεται Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος; νυκτιπόλοις, μάγοις, βάκχοις, λήναις, μύσταις· τούτοις ἀπειλεῖ τὰ μετὰ θάνατον, τούτοις μαντεύεται τὸ πῦρ· «τὰ» γὰρ «νομιζόμενα .... μυοῦνται». νόμος οὖν καὶ ὑπόληψις κενὴ τὰ μυστήρια καὶ τοῦ δράκοντος ἀπάτη τίς ἐστι θρησκευομένη κτλ. Eus. *Praep. Ev.* II 3, 37.

Cfr. Arnob. *Adv. nat.* V 29 : ac ne quis forte a nobis tam impias arbitretur confictas res esse, Heraclito testi non postulamus ut credat, nec mysteriis uolumus quid super talibus senserit ex ipsius accipiat lectione: totam interroget Graeciam, quid sibi uelint hi phalli, quos per rura per oppida mos subrigit et ueneratur antiquus: inueniet causas eas esse quas dicimus etc.

Ⓥ νυκτιπόλοι .... μῦσται *casu recto scribo* (*iam* Bollack-Wismann) : *Datiui sunt in Clementis contextu* ἄκεα (n.° 128) *fuit forsan in hac sententia* ἀνιέρως τι Clem. P μυεῦνται Eusebi B I O : μύονται Eusebi H : μυοῦνται Clem. : μυέονται *nimirum fuerat.*

In Clementis textum: τίσι δὲ Eus. I O : τ. δὴ Clem., Eus. *cett.*

Ⓣ ... RONDADORES NOCHERNIEGOS, MAGOS, COFRADES DE BACO, SORES DE DIONISO, INICIADOS ... LOS QUE SE TIENEN ENTRE LOS HOMBRES POR MISTERIOS SAGRADOS, NADA SAGRADAMENTE SE INICIAN EN ELLOS.

Ⓒ La referencia es de San Clemente en el *Protréptico* o *Suasorio,* que por desgracia la da entreverada con su propio texto, del siguiente modo: "Y ¿a quiénes les profetiza Heraclito el efesio?: a rondadores de noche, a magos, a bacos, a lenas, a mistas: a ésos les amenaza con lo de tras la muerte, a ésos les profetiza el fuego: pues 'los que se tienen ... en ellos'. Así pues, ley y creencia vana los misterios y un cierto engaño de la Serpiente son al que se rinde culto..."; así que es, como se ve, difícil decidir hasta dónde llega la cita literal; y nada ayuda la copia en Eusebio del pasaje de Clemente, si bien por la forma del último verbo (v. en Ⓥ) aporta una garantía a la literalidad de la segunda parte de la cita; asimismo es probable que la enumeración de los oficiantes maldecidos, aunque no sea en el mismo Caso, proceda del original. Poco nos ilumina la indudable referencia de Arnobio en su *Contra las naciones* (e.e. *los paganos*), que tuvo la mala idea (si es que de veras estaba en su mano) de abstenerse explícitamente de citar a Heraclito: "Y, no sea que alguien se crea que tan impías ideas las hemos inventado nosotros, no ya pedimos que preste fe a Heraclito por testigo ni queremos que se entere por lectura de él mismo de qué es lo que él opinó acerca de tales misterios: pregúntele a la Grecia entera qué es lo que significan estos falos que por los campos, por las ciudades la costumbre antigua endereza y venera: encontrará que las causas son las que decimos ...": únicamente apoya algo más la estrecha conexión con que este fragmento y los n.^{os} **129-30** debían de sucederse en el libro. Por otra parte, puede que la palabra *ákea* 'remedios' que es el n.° **128** apareciera inserta en estas mismas frases que está aquí refiriendo San Clemente, por ejemplo al comienzo de la segunda, dando algo como "esos remedios que se tienen entre los hombres por misterios".

Es bien posible que lo que hubiera aquí fuese, como San Clemente dice, alguna imprecación contra los oficiantes enumerados, acompañada de algún modo de

amenaza, al estilo de los profetas: no se desdeña a veces razón de tomar esa figura (recuérdese el n.° **13** contra los constructores y testigos de falsedades), y de ser así, no sería improbable que volviese a aparecer aquí alguna amenaza con la venida del fuego semejante a la del n.° **80** (sin que sea motivo bastante para trasladar aquí ese fragmento), que razón entendería en el sentido de que todas las ideas reales a que los creyentes se aferran se confunden en la pura realidad del fuego, e.e. la razón como realidad, mientras dejaría que los devotos de esos cultos la entendiesen como pudieran; no hay, sin embargo, que afiliarse demasiado a tal imaginación del pasaje, pues que Clemente conocía lo bastante bien el libro de Heraclito (es él quien cita el n.° **13**) para haber enhebrado por su cuenta la denuncia de mistéricos y orgiásticos y la recordación de "lo de tras la muerte" (que debe corresponder a lo que dice en n.° **134**) con lo de la venida del fuego, cristianamente entendida.

Sea como sea, lo que importa en este trance es preguntarse cómo es que razón, después de haber denunciado las prácticas normales de oración, sacrificio y purificaciones, se encona especialmente, en este n.° y los que siguen, contra esos cultos, diversos pero con los rasgos comunes de la iniciación, la orgía y el misterio, de la religión dionisíaca, de la magia y de la mística: alguien podría contentarse con recordar que ésos eran (en cierto modo, lo son siempre) los tipos de religión más recientes, más "orientales", más a la moda y más vivos, y que es táctica de razón elemental dirigir la crítica de la religión a sus formas más dominantes en el mundo y más posesivas de las almas; pero, sin que esa explicación táctica deje de ser razonable, algo hay en esos modos de culto (la magia, venida con su nombre de la Persia y en general las danzas y celebraciones nocturnas, más o menos ligadas a la devoción de Hécate y las correrías brujeriles; las sectas de Dioniso, penetrando por la Tracia, con las prácticas del éxtasis o salirse de uno mismo para tener al dios en el lugar del alma y las orgías en que resucita la naturaleza y la vida; los misterios, como los tradicionales de Eleusis u otros más o menos iluminados por Orfeo, restos acaso de religiones de antes del Olimpo, en los que a los creyentes, con la iniciación gradual y la visión de los secretos, se les asegura una ultratumba venturosa) algo hay que, por más que no se trate sino de formas exaltadas de lo que es propio de toda religión, repugna con razón especialmente: que es que en tales cultos la ilusión de liberación de la determinación y de las leyes (las sociales y también las físicas, que son también sociales, en cuanto que la sociedad es naturaleza), la ilusión de liberación de uno del alma o propio ser y de la muerte, está constantemente recrudeciendo, con su apelación a instancias pretendidamente ilegales o subracionales, el imperio de la creencia o falsedad general y dominante (por eso está "la Hélade" o "el Occidente" constantemente necesitando la invasión de místicas "orientales") y alejando aún más las posibilidades de descubrimiento de la contradicción en que la Realidad y la vida propia está fundada. Nada de extraño pués en que razón se incline con especial encono a la crítica de esas formas de religión, y como oiremos en los números siguientes, les contraponga, por un lado, incluso la decencia de la sociedad normal, y les haga, por otro, ver la muerte en la vida que prometen.

68 D-K **128**

ἌΚΕΑ

Ⓕ Iambl. *De myst.* I 11 : θεραπείας οὖν ἕνεκα τῆς ἐν ἡμῖν ψυχῆς καὶ μετριότητος τῶν διὰ τὴν γένεσιν προσφυομένων αὐτῇ κακῶν λύσεως τε ἀπὸ τῶν δεσμῶν καὶ ἀπαλλαγῆς χάριν τὰ τοιαῦτα προσάγεται· καὶ διὰ τοῦτο εἰκότως αὐτὰ ἄκεα Ἡράκλειτος προσεῖπεν, ὡς ἐξακεσόμενα τὰ δεινὰ καὶ τὰς ψυχὰς ἐξάντεις ἀπεργαζόμενα τῶν ἐν τῇ γενέσει συμφορῶν.

Ⓣ REMEDIOS.

© La palabra se la atribuye a Heraclito Jámblico en su *De los misterios* ("así que con vistas a la curación del ánima que en nosotros hay y en gracia de una moderación de los males que por la generación se le apegan y de liberación de las ataduras y escapatoria es por lo que los tales cultos se tributan; y por eso probablemente los llamó remedios Heraclito, como que van a remediar las penas y a dejar a las almas sanas de las desgracias que en la generación se dan") de tal manera que no cabe duda de que también en Heraclito, como en Jámblico, la palabra se aplicaba, si no precisamente, como H. Gomperz sostenía, a la "erección de los falos" y a los "parlamentos obscenos", acompañantes de muchos cultos antiguos y populares, de que habla Jámblico en sus capítulos anteriores, al menos a cultos orgiásticos y en general notorios por los excesos en ellos autorizados y exigidos. De cómo bien pudo esa apelación figurar en las frases del n.º **127**, hemos hablado en © a ese número.

Por lo demás, tampoco cabe duda de que el tono y sentido con que la apelación se aplicaba en tal contexto a tales cultos no era ciertamente el de la glosa que hace Jámblico, sino que más bien recuerda aquél con que Penteo (si es que era razonable la atribución a él de los vv. 328-29 de las *Bacantes* de Eurípides que una vez propuse), rechazando frente a Tiresias la entrada del culto dionisíaco, emplea la misma palabra ("Porque estás loco de remate, y ni en las drogas / hallarás remedios y no sin ellas enfermo estás", aludiendo con 'drogas' seguramente también al vino), es decir, calificando los ritos mágicos, fálicos, orgiásticos o místicos de medicinas para la normal irracionalidad, necedad o locura, de los hombres, remedios vanos naturalmente, como que no sólo no atacan al lugar de la enfermedad, sino que pueden, al mudarla de forma y presentarse, como orgía o arrebato, en alternancia temporal con la normalidad, corroborar su enfermedad y entre otras cosas confirmar, con esa alternativa, la condición fundamental de la fe en el tiempo.

129

15 D-K

ΕἸ ΜῊ ΓᾺΡ ΔΙΟΝΎΣΩΙ ΠΟΜΠῊΝ ἘΠΟΙΕΌΝΤΟ ΚΑῚ ὝΜΝΕΟΝ ἎΙΣΜΑ ΑἸΔΟΊΟΙΣΙΝ ἈΝΑΙΔΈΣ, ⟨ἈΪΔΈΣ⟩ΤΑΤΑ ΕἼΡΓΑΣΤΑΙ. ὩΥΤῸΣ ΔῈ ἈΐΔΗΣ ΚΑῚ ΔΙΌΝΥΣΟΣ, ὍΤΕΩΙ ΜΑΊΝΟΝΤΑΙ ΚΑῚ ΛΗΝΑΐΖΟΥΣΙΝ.

Ⓕ Clem. *Protr.* II 34 : ... οὐ καταλαμβάνει τὸν Πρόσυμνον· ἐτεθνήκει γάρ. ἀφοσιούμενος τῷ ἐραστῇ ὁ Διόνυσος ἐπὶ τὸ μνημεῖον ὁρμᾷ καὶ πασχητιᾷ. κλάδον οὖν συκῆς, ὡς ἔτυχεν, ἐκτεμών, ἀνδρείου μορίου σκευάζεται τρόπον ἐφέζεταί τε τῷ κλάδῳ, τὴν ὑπόσχεσιν ἐκτελῶν τῷ νεκρῷ. ὑπόμνημα τοῦ πάθους τούτου μυστικόν, φαλλοὶ κατὰ πόλεις ἀνίστανται Διονύσῳ· «εἰ μὴ .... εἴργασταί» φησιν Ἡράκλειτος· «ὡυτὸς .... ληναΐζουσιν», οὐ διὰ τὴν μέθην τοῦ σώματος, ὡς ἐγὼ οἶμαι, τοσοῦτον ὅσον διὰ τὴν ἐπονείδιστον τῆς ἀσελγείας ἱεροφαντίαν. Plut. *De Is.* 28, 362 a : καὶ μέντοι, Ἡρακλείτου τοῦ φυσικοῦ λέγοντος «῞Αιδης καὶ Διόνυσος ὡυτός, ὅτεῳ .... ληναΐζουσιν», εἰς ταύτην ὑπάγουσι τὴν δόξαν· οἱ γὰρ ἀξιοῦντες ῞Αιδην λέγεσθαι τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς, οἷον παραφρονούσης καὶ μεθυούσης ἐν αὐτῷ, γλίσχρως ἀλληγοροῦσι· βέλτιον δὲ τὸν ῎Οσιριν εἰς ταὐτὸ συνάγειν τῷ Διονύσῳ τῷ τ᾽ Ὀσίριδι τὸν Σάραπιν, ὅτε τὴν φύσιν μετέβαλε, ταύτης τυχόντι τῆς προσηγορίας.

Ⓥ ἐποιοῦντο *codd.* ᾄσματα H ἀναιδές, ἀϊδέστατα (*paronomastice ad* αἰδῶς *et ad* Ἀΐδης *luditur*) *scribo* : ἀναιδές, ἀναιδέστατα *iam* Reich (*et* ἀναιδὲς ⟨...⟩τατα Wilamowitz) : ἀναιδέστατα *codd.* εἴργαστ᾽ ἂν Schleiermacher, *edd.* ῞Αιδης καὶ Διόνυσος οὗτος ὅτε οὖν μ. κ. ληραίνουσιν Plut.

Ⓣ PUES SI NO LE HICIERAN A DIONISO SU PROCESIÓN Y CANTARAN UN HIMNO A LAS VERGÜENZAS DESVERGONZADO, PECADO DE VERGÜENZA Y MUERTE. PERO UNO MISMO ES HADES DIOS DE MUERTE QUE ESE DIONISO POR QUIEN LOQUEAN Y HACEN BACANALES.

Ⓒ Lo transmite San Clemente en el *Suasorio* de este modo: "... monumento mistérico de esa afección, los falos que por las ciudades se le erigen a Dioniso: 'pues si no ... pecado de vergüenza y muerte' dice Heraclito, 'pero uno mismo ... bacanales', no tanto —pienso yo— por la ebriedad del cuerpo, cuanto por la afrentosa revelación sacra de la impudicia."; pero la primera frase nos ha llegado evidentemente corrompida en su final, lo que ha impedido entender propiamente el sentido de toda ella: a lo más claro que se llegaba, manteniendo, o casi, la lección de los *MSS* (v. en Ⓥ) era a algo como "Si no fuera a Dioniso a quien le hacen la procesión y entonan himno a las vergüenzas, habría quedado hecho lo más desvergonzado", es decir, "Si no fuesen en honor de Dioniso esos cultos, serían de lo más afrentoso"; pero la restitución que propongo no sólo tiene la virtud de dar a la frase un sentido más acorde con su estructura gramatical, amén de menos chato y más heraclitano, sino que —lo que es más— proporciona un enlace con la frase segunda (ésta la da también Plutarco, con ligera variante, en su *De Isis y Osiris:* "y con todo, al decir Heraclito el científico 'Hades y Dioniso el mismo, por quien loquean y hacen bacanales', lo aplican a esa creencia: pues los que consideran que se llama al cuerpo Hades del alma, como que en él se encuentra fuera de quicio y borracha, con tímida alegoría interpretan: pero mejor traer a Osiris a equiparación con Dioniso, y con Osiris a Sarapis, habiendo él, cuando cambió de natura, recibido esa apelación"), enlace que hasta ahora resultaba harto sutil o caprichoso; se trata con mi propuesta de que se restituye una palabra (la pérdida en los *MSS* se explica sobradamente bien por haplografía y por la rareza del término) *aïdéstata,* Superl. de un Adj. *aïdḗs,* apenas atestiguado, con significado de 'invisible', que tiene la virtud de que hace paronomasia o juego etimológico (y que razón no se desdeña de tales juegos lo hemos comprobado repetidamente en los fragmentos), por un lado, con las palabras de raíz *aid-* 'vergüenza, respeto, afrenta' que aparecen, ya por duplicado, inmediatamente antes, *anaidés* 'desvergonzado' y *aidoíoisin* 'vergüenzas', e.e. 'verijas', 'miembros pudendos', con alusión principalmente a los falos de las fiestas báquicas y de otras, y por otro lado, con el nombre *Aídēs* del dios de las ánimas soterrañas y de la muerte, de cuyo inevitable a su vez relacionamiento, para hablantes de dialectos que lo tenían en esa forma, con aquel Adj. *aïdḗs* ('invisible', pero acaso también *'inuīsus',* 'mal visto' y también 'que hace desaparecer') ya hemos tenido ocasión de hablar en Ⓒ al n.º **112**; y en fin, para ser más precisos, no me inclino a pensar que esa locución *aïdéstata eírgastai* 'ha quedado hecho lo más vergonzoso y más de Hades (mortal, aborrecible)' la improvise aquí la razón heraclitana, sino más bien a que la traiga a modo de cita implícita de una fórmula condenatoria que emplearían los oficiantes de los cultos báquicos (entre los cuales pudo tomar ese Adj. los usos y resonancias que le atribuyo), con lo cual, de paso, se explica mejor la falta de *àn,* e.e. del Modo Irreal, en la apódosis, que los editores habían tratado de remediar. Pero, sea de esto lo que sea, el caso es que la restitución proporciona el paso natural para la mención de Hades en la réplica que sigue y su identificación con aquel Dioniso.

A través de un juego de palabras pués llega razón, sin embargo, a la fórmula más penetrante que podía hallar para la crítica de los cultos báquicos u orgiásticos: téngase en cuenta que la religión de Dioniso se presenta como una religión

de la Vida, por la resurrección de lo natural (v. a n.º **127**), y es en tal condición como ha incorporado esos elementos, sin duda tradicionales y anteriores a la llegada de Dioniso, que son las procesiones del falo erguido, acompañadas de canciones y parlamentos desvergonzados (uno de los orígenes de nuestro teatro), donde se trata de liberar las fuerzas germinales, al tiempo que se las libera de los respetos y convenciones con que el orden habitual las tiene restringidas; y es en virtud de ello como los oficiantes báquicos, con el proceso de inversión de valores que es propio de la religión nueva, denuncian (y con la furia de que dan testimonio las leyendas de Penteo o de Licurco tracio) de aborrecible y mortífera la actitud de los que no se entregan al fervor orgiástico y al desenfreno que se ha vuelto ritual; que en ese sentido de la inversión de valores he empleado en Ⓣ el término 'pecado'. Así pués, se lanza derecha razón a revelar que esa pretendida resurrección y vida de Dioniso es lo mismo que los hombres llaman muerte, claro está que no en el sentido de la piadosa glosa de San Clemente, en que cristianamente es el pecado el que a su vez ha venido a ser muerte, ni en el de la interpretación que Plutarco rechaza, para ofrecer por su parte una analogía con los cultos egipcios de alternancia de vida y muerte: es sencillamente, que vida es muerte, ya sea del modo que en los n.os **112-115** a propósito del ánima o vida y de las vidas se ha formulado que vida de nosotros los seres es muerte de la vida y viceversa, ya como en n.os **65-67** se trataba la oposición 'mortales / inmortales', ya como ahora volverá a formularse explícitamente en n.º **130**, ya sea, en general, en cuanto que 'vida' y 'muerte' forman una *synállaxis* harto fundamental, de manera que 'vida' sólo por 'muerte' queda constituida como noción concebible y manejable.

Pues podrían contestar a eso los oficiantes de los ritos de orgía y desenfreno, y más aún los de los cultos místicos y extáticos, que justamente de lo que se trata es de salirse de sí mismo, de tal modo que, eliminado yo, la vida reine; pero razones le sobran a razón para reconocer que lo que con tales consignas se predica y, lo que es más, se vende y tiene éxito entre las poblaciones, no puede ser sino un falso león o león doméstico, es decir, que la pretensión de enajenamiento en la vida infinita no es más que otro medio de mantenimiento de la vida propia, y por consiguiente las orgías de una noche o los arrebatos ocasionales nada más que entretenimiento, modos de llenar el tiempo vacío que la ideación de la vida como tiempo implica necesariamente, nada más que distracciones del posible descubrimiento; por lo cual precisamente hiere razón con tal impiedad a los que enarbolan la vida como bandera, y es así la declaración de que el que los hombres llaman Hades es el mismo que el que llaman Dioniso una flecha tan sombría como esplendorosa.

21 D-K **130**

ΘΆΝΑΤΌΣ ἘΣΤΙΝ ὉΚΌΣΑ ἘΓΕΡΘΈΝΤΕΣ ὉΡΈΟΜΕΝ, ὉΚΌΣΑ ΔῈ ΕὝΔΟΝΤΕΣ ὝΠΝΟΣ.

Ⓕ Clem. *Strom.* III 21, 1 : τί δέ; οὐχὶ καὶ Ἡράκλειτος θάνατον τὴν γένεσιν καλεῖ, Πυθαγόρᾳ τε καὶ τῷ ἐν Γοργίᾳ Σωκράτει ἐμφερῶς, ἐν οἷς φησι «θάνατος ... ὕπνος»; ἀλλὰ τούτων μὲν ἅλις· ἐπειδὰν δὲ περὶ τῶν ἀρχῶν διαλαμβάνωμεν, τότε καὶ τὰς ἐναντιότητας ταύτας, ἃς οἵ τε φιλόσοφοι αἰνίσσονται οἵ τε περὶ Μαρκίωνα δογματίζουσιν, ἐπισκεψώμεθα.
Id. *ib.* V 105, 2 : πάλιν τε αὖ ὁ Πλάτων ἐν μὲν τῷ ἑβδόμῳ τῆς Πολιτείας ⟨521 c⟩ τὴν ἐνταῦθα ἡμέραν νυκτερινὴν κέκληκε (διὰ «τοὺς κοσμοκράτορας», οἶμαι, «τοῦ σκότους τούτου» ⟨*Ephes.* 6, 12⟩), ὕπνον δὲ καὶ θάνατον τὴν εἰς σῶμα κάθοδον τῆς ψυχῆς, κατὰ ταὐτὰ Ἡρακλείτῳ.

Ⓥ ὕπνος : ζωή Nestle : ὕπαρ Marcovich.

In Clementis textum: Πυθαγόρᾳ τε *edd.* : Πυθαγόρας δὲ *cod.*

Ⓣ MUERTE ES TODO LO QUE DESPIERTOS VEMOS: TODO LO QUE DURMIENDO, SOPOR.

Ⓒ Citado por San Clemente en sus *Centones,* con el inconveniente de que el copista de nuestro *MS,* entendiendo mal, debió de alterar la introducción de la cita (v. en Ⓥ), de modo que resultaba atribuida a Pitágoras; pero los editores han corregido bien sin duda, y lo que dice a continuación confirma la atribución a Heraclito: "Pero ¿qué?: ¿no es cierto que también Heraclito llama muerte a la generación, en acorde con Pitágoras y con el Sócrates del *Gorgias,* donde dice 'Muerte ... sopor'? Pero baste de esto, y ya cuando entremos a tratar sobre los principios, examinemos entonces las contradicciones esas que los filósofos formulan por enigma y que los secuaces de Marción hacen dogma"; y también confirma la atribución, por más torcida que la glosa sea, la referencia en otro libro de los *Centones:* "Y de nuevo a su vez Platón en el séptimo de la *República* ha dejado llamado 'nocturnal' al día que allí hace ⟨e.e. en la especie de Hades con que se compara la vida sin filosofía⟩ (debido —creo yo— a 'los emperadores de esta tiniebla' ⟨que se dice en la *Epístola a los efesios*⟩), y sopor y muerte al descenso del alma al cuerpo del mismo modo que Heraclito".

Se pasa con este fr. a lo que en mi ordenación es la última parte de la Razón Teológica, a saber, lo tocante a los novísimos, postrimerías, ultimidades o escatología; pero se pasa, como se ve, por medio de un estrecho enlace con los pasajes anteriores, dedicados a la crítica de las religiones de la vida y los misterios: percibe razón que el fundamento y prestigio de esas religiones (como también de la religión en general, según la línea que explícitamente seguirían Epicuro y Lucrecio) se encuentra en el miedo y la incertidumbre de los hombres ante su muerte (incertidumbre y miedo que no son más que reflejo emotivo de la imposibilidad lógica sobre la que está montada la realidad, incluida la de cada uno), y así se apresta, con la impía piedad para con "los que se olvidan de por dónde va el camino" que suena a lo largo de toda su Teología, a afrontar esa aparición de las ultimidades, no ciertamente para ofrecer esperanza, como las religiones, pero sí para tratar de desvelar algo de la trama que bajo el miedo yace. Es así como empieza, de una manera aparentemente tradicional, a utilizar la analogía con el sueño, y a ella se dedican, al menos según mi interpretación, éste y los tres frs. que le siguen; ya en la Razón General se hizo uso de esa analogía (n.os **1** y **5**) y aun en la Política (n.º **100**) se la toca al paso; pero bien se percibe cómo aquí su uso es otro, con el tono de toda esta parte teológica.

En el fr. presente lo primero es reconocer que, en buen estilo de prosa heraclitana, la coordinación de los dos miembros implica una relación comparativa, casi como si dijera "Así como lo que vemos despiertos ..., así lo que vemos dormidos ...", pero que esa relación es reversible, de modo que es el segundo miembro el que debe más bien iluminar el primero, casi como si dijera "Así como lo que vemos dormidos ..., así lo que vemos despiertos ..."; y en segundo lugar, debe quedar claro (pues que en nuestra lengua están desgraciadamente confundidos el sueño de dormir y el sueño de soñar, *somnus y somnium, hýpnos* y *enýpnion,* lo que en Ⓣ me ha impedido emplear *sueño*) que el Predicado que en ese segundo miembro se emplea es *hýpnos,* nombre del sueño de dormir, de manera que no es la banalidad de que lo que se ve durmiendo son sueños lo que ahí se dice, sino que esos sueños no son más que sopor o dormición (un poco al modo que Freud explicaba a veces los sueños como destinados a hacer dormir o dejar dormir), y es con esa situación con la que quiere razón que se compare lo que pasa con lo que vemos en la vida de la vigilia: todas estas cosas que vemos, la realidad en suma, incluida la de nosotros mismos, es muerte de un modo semejante a como los ensueños son dormición, es decir, que son apariciones promovidas por la muerte y destinadas a mantener la morición o vida de la muerte, que es la realidad de nuestras vidas (para la oposición entre la vida y los destinos propios v. los n.os **114-115** al final de la Razón Política); el uso que hace razón de la analogía es astuto, pero razonable: aprovecha la actitud normal de relativo desprecio de las ensoñaciones, o en todo caso rechazo de su realidad (lo más, deben leerse como símbolos, una especie de lenguaje que nos revela algo sobre una realidad otra que las ensoñaciones mismas), lo que las reduce a dormición, e.e. a mecanismo para la continuación de la vida real, y propone que tal actitud se traslade por analogía a las realidades de la vigilia: las cuales no serán entonces sino mecanismos de morición (pues que el vivir es morir de modo análogo a como el dormir es también vivir), en todo caso incapaces de recibir fe alguna en su realidad última y directa,

sino, lo más, posibles de leer como signos de un lenguaje (lo que en verdad son, en cuanto que la razón se convierte en realidad) que pueda revelar algo de una verdad extraña a las realidades al mismo tiempo que manifiesta en ellas. Así la vanidad de la apelación (religiosa o de otra laya) a la vida en sí se ratifica, al descubrirnos en la vida que oponemos a la muerte la presencia constante de la muerte misma. Sobre la analogía se volverá con más ahínco en el n.º **133**; pero antes, al menos según ordeno, ha de exaltarse todavía el poder y realidad, en relación con la muerte, de los ensueños.

96 D-K **131**

ΝΈΚΥΕΣ, ΚΟΠΡΊΩΝ ἘΚΒΛΗΤΌΤΕΡΟΙ...

Ⓕ Strab. XVI 26, 784 : ἴσα κοπρίαις ἡγοῦνται ⟨*scil.* οἱ Ναβαταῖοι⟩ τὰ νεκρὰ σώματα, καθάπερ Ἡράκλειτός φησι «νέκυες κοπρίων ἐκβλητότεροι», διὸ καὶ παρὰ τοὺς κοπρῶνας κατορύττουσι τοὺς βασιλεῖς.
Schol. T (B) ad Ω 54 : ὅτι ἀπὸ γῆς τὸ σῶμα καὶ ὅτι βαρὺ καὶ γεῶδες, ὡς καὶ Ἐμπεδοκλῆς, καὶ Ἡράκλειτος «νέκυες κοπρίων ἐκβλητότεροι».
Plut. *Symp.* IV 4, 3, 669 a : ὡς γὰρ τὰ χρώματα ⟨τοῦ φω⟩τός, οὕτως οἱ χυμοὶ ⟨τοῦ ἁ⟩λὸς δέονται πρὸς τὸ ⟨κινῆ⟩σαι τὴν αἴσθησιν· εἰ δὲ μή, βαρεῖς τῇ γεύσει προσπίπτουσι καὶ ναυτιώδεις· «νέκυες» γὰρ «κοπρίων ἐκβλητότεροι», καθ' Ἡράκλειτον· κρέας δὲ πᾶν νεκρόν ἐστι καὶ νεκροῦ μέρος· ἡ δὲ τῶν ἁλῶν δύναμις, ὥσπερ ψυχὴ παραγενομένη, χάριν αὐτῷ καὶ ἡδονὴν προστίθησι.
Plot. *Enn.* V 1, 2 : καὶ θεός ἐστι διὰ ταύτην ὁ κόσμος ὅδε, ἔστι δὲ καὶ ἥλιος θεός ὅτι ἔμψυχος καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα, καὶ ἡμεῖς, εἴπερ τι, διὰ τοῦτο· «νέκυες» γὰρ «κοπρίων ἐκβλητότεροι».
Philo *De fuga et inv.* 61 : ... ἀθάνατον δ' ἐν τῷ παρ' ἡμῖν βίῳ, ἐπεὶ πρός γε τὴν ἐν θεῷ ζωὴν ἄψυχον καὶ νεκρὸν καὶ «κοπρίων», ὡς ἔφη τις, «ἐκβλητότερον».
Pollux *Onom.* V 163 : «κοπρίων ἐκβλητότερος», εἰ δεῖ καθ' Ἡράκλειτον λέγειν.
Orig. *C. Cels.* V 14 : ... ἀλλ' οὔτι γε τὰ αἰσχρὰ ὁ θεὸς δύναται οὐδὲ τὰ παρὰ φύσιν βούλεται .... 19. καὶ ψυχῆς μὲν αἰώνιον βιοτὴν δύναιτ' ἂν παρασχεῖν· «νέκυες» δέ, φησιν Ἡράκλειτος, «κοπρίων ἐκβλητότεροι»· σάρκα δή, μεστὴν ὧν οὐδὲ εἰπεῖν καλόν, αἰώνιον ἀποφῆναι παραλόγως οὔτε βουλήσεται ὁ θεὸς οὔτε δυνήσεται.
Iulian. *Or.* VII 226 c : δεῖ γὰρ αὐτὸν ⟨*scil.* ὁ Κυνικός⟩ .... ὀλιγωρεῖν δὲ πάντη

τοῦ σώματος καὶ νομίζειν αὐτό, κατὰ τὸν Ἡράκλειτον, «κοπρίων ἐκβλητότερον», ἐκ τοῦ ῥᾴστου δὲ αὐτῷ τὰς θεραπείας ἀποπληροῦν, ἕως ἂν ὁ θεὸς ὥσπερ ὀργάνῳ τῷ σώματι χρῆσθαι ἐπιτάττῃ. *Inde* Suid. *s.u.* 'Ἡράκλειτος': ὄνομα κύριον. ὅτι Ἡράκλειτος ἔφη ὀλιγωρεῖν πάντῃ τοῦ σώματος καὶ νομίζειν αὐτὸ κοπρίων ἐκβλητότερον κτλ. *Et* Georgius Cedrenus *Hist. Comp.* 157 c : τέταρτος Ἡράκλειτος, καὶ οὗτος σχεδὸν σύμφωνα τῷ Πυθαγόρᾳ φθεγξάμενος. ἔφη δὲ καὶ τοῦτο, ὅτι πάντῃ τοῦ σώματος χρεὼν ὀλιγωρεῖν καὶ νομίζειν αὐτὸ κοπρίων ἐκβλητότερον.

Ⓥ νέκυες Strab., *Schol.* : νέκυες γάρ Plot., Plut. : νέκυες δὲ Orig. *Fragmentum insequenti* n.º 132 *continuandum censeo.*

In Plutarchi textu lacunas suppl. Turnebus *et* Benseler.

Ⓣ CADÁVERES HUMANOS, MÁS DE DESECHAR QUE ESTIÉRCOLES...

Ⓒ Una locución que vino a ser de dominio del *gentry-lore,* de manera que de las numerosas fuentes que para él tenemos apenas puede creerse que vengan de lectura directa la de Estrabón ("por igual con los muladares estiman ⟨los nabateos⟩ los cuerpos muertos, tal como Heraclito dice 'cadáveres ... estiércoles', por lo cual al pie de los basureros entierran a los reyes"), acaso, por transmisión indirecta, la de un escolio al v. del último libro de la *Ilíada* en que Apolo les recuerda a los dioses, a propósito de las vejaciones de Aquiles al cadáver de Héctor, "pues es al fin sorda tierra lo que él ultraja en su furia" ("... porque de tierra el cuerpo, y porque pesado y terroso, como también Empédocles, y aun Heraclito: 'cadáveres ... estiércoles'"), tal vez la de Plutarco ("pues, así como los colores requieren de la luz, así los gustos de la sal, para excitar el sentido; pero, si no, pesados le caen al gusto y nauseabundos: pues 'cadáveres ... estiércoles', según Heraclito; pero toda vianda es un cadáver o parte de cadáver; sólo que la fuerza de la sal, añadiéndosele como un alma, le aporta gracia y placer"), y aunque abreviada, la del *Onomástico* de Poluce: "'más de desechar que estiércoles', si hay que decirlo con Heraclito"); pero ello es más que dudoso para el resto de los testimonios, que deben de haber tomado la locución ya del almacén de los cultos (aunque Orígenes de su adversario Celso, que pudo haberla leído en el libro), y que además la usan no sólo entendida como frase completa, sino cercándola de la torcida interpretación que era de esperar: Plotino "Y es dios gracias a ella este universo, y es también dios el sol en cuanto animado de vida, y también nosotros, si por algo, por eso mismo: pues 'cadáveres ... estiércoles'", Filón, ... "pero inmortal en la vida de entre nosotros, ya que lo que es con respecto al vivir en Dios, inanimado y cadáver y 'más que los estiércoles', como alguno dijo, 'de desechar'", Orí-

genes, "... pero en modo alguno, por cierto, puede Dios las cosas feas, ni tampoco las contra natura las quiere ... y del alma, sí, puede que le sea posible aparejar una vida sempiterna, pero 'cadáveres' dice Heraclito 'más de desechar que estiércoles': la carne, en fin, llena de las cosas que ni aun decir es bien, declararla absurdamente sempiterna ni querrá Dios ni podrá", y en fin, Juliano en uno de sus *Discursos,* "pues debe él ⟨el cínico⟩... y despreciar de todo en todo el cuerpo y considerarlo, según Heraclito, 'más de desechar que estiércoles', y por los medios más fáciles satisfacer sus cuidados, hasta que el Dios, como de un instrumento, ordene valerse de él"; que es de donde sin duda ha derivado la versión, ya terminada de adulterar, que aparece en Suidas, bajo el epígrafe 'Heraclito', "... que Heraclito dijo de despreciar de todo en todo el cuerpo y considerarlo más de desechar que estiércoles», etc., y en el bizantino Jorge Cedreno, "el cuarto Heraclito, que pronunció también él sentencias más o menos conformes con Pitágoras; pero dijo también eso, que es preciso de todo en todo despreciar el cuerpo y considerarlo más de desechar que estiércoles".

Poco vamos a sacar el lector ni yo de tanta literatura, como no sea tomándolo como muestra ejemplar del modo en que una locución escrita puede llegar a ganar, en la tradición de los cultos, una mala interpretación cada vez más segura a medida que se aleja de su contexto original. Apenas hay que añadir que los estudiosos modernos han seguido tomándose la frase como una declaración de Heraclito, que en algún punto, al modo que Juliano dice de los cínicos, se hubiera dedicado a recomendar arrojar los cadáveres como sumamente despreciables. Por mi parte, no hallaba lugar, entre nuestros numerosos restos de razones de la razón, donde situar semejante trivialidad postsocrática; pero sólo cuando la fortuna me trajo a relacionarlo con la misteriosa frase incompleta del n.º **132** caí en la cuenta de que esto probablemente no había siquiera sido una frase completa (o lo más, una frase de preparación antitética, con *mèn,* a otra que viniese a contradecirla debidamente), sino sólo la preparación del tema para lo que en ese n.º se dice. Aquí pués se constata simplemente el hecho, reconocido también por la práctica de la sociedad normal, de que los cadáveres son *ekblētóteroi* 'más desechables' o 'desperdiciaderos' que el estiércol, como lo son, puesto que el estiércol se guarda en el muladar para servir de abono, mientras que normalmente a los cadáveres humanos se les condena a la inutilidad. Y sin embargo... el lector hará bien en tomar este *nékyes* (la palabra es más rica y secreta que nuestro 'cadáveres', pues vale también para lo que nosotros decimos 'los muertos'), no directamente como Sujeto de lo que pasa en el n.º **132**, pero sí como Tema a lo que ello va a referirse, y en leer con cierta confianza este fr. en ligazón inmediata con el siguiente.

132

63 D-K

... ἜΝΘΑ Δ᾽ ἘΌΝΤΙ ἘΠΑΝΊΣΤΑΣΘΑΙ ΚΑῚ ΦΎΛΑΚΑΣ ΓΊΓΝΕΣΘΑΙ ἘΓΕΡΤῚ ΖΏΝΤΩΝ ΚΑῚ ΝΕΚΡΩ͂Ν.

Ⓕ Hippol. *Ref.* IX 10 (*post* n.° 67) : λέγει δὲ καὶ σαρκὸς ἀνάστασιν ταύτης φανερᾶς ἐν ᾗ γεγενήμεθα, καὶ τὸν θεὸν οἶδε ταύτης τῆς ἀναστάσεως αἴτιον, οὕτως λέγων· «ἔνθα ... νεκρῶν» (*sequitur* n.° 84).

Ⓥ ἔνθα δ' ἐόντι *cod.*, D-K : ἔνθα δέοντι Walzer : ἔνθα διὰ θεόν τε *uel* ἐνθάδε ἐόντας Bernays, Bunsen : ἐνθάδε ἔστι *uel* ἐν θεῷ δέον τι Petersen : ἔνθα θεὸν δεῖ Sauppe (*postea* φύλακα *scribens*) : ἔνθα θεόν τιν' Patin (*id.*) : ἔνθα δ' εὕδοντι *uel* ἔνθα θεῷ δόντι *uel* ἐνθέῳ (*siue* ἔνθῳ) δ' ἐόντι (*post* n.° 128 *fragmentis* 130-131 *transpositis) ipse uarie temptaueram. Aliquid certe quale* δοκεῖ *uel* ἐφάνη *desideratur.* φύλακες Bollack-Wismann ἐγερτὶ ζώντων Bernays, Bunsen : ἐγερτιζόντων *cod.*

Ⓣ ... PERO AL QUE ESTÁ ALLÍ ⟨le parece⟩ QUE SE VUELVEN A LEVANTAR ANTE ÉL Y QUE SE CONVIERTEN EN VIGILANTES DE LOS VIVOS QUE ESTÁN EN VELA Y DE LOS MUERTOS.

Ⓒ Transmitido sólo por San Hipólito en su larga sarta de citas heraclitanas (y esto, aparte las dificultades de interpretación, añade para mí el tormento de que sería el único de la sarta que no quedase ordenado en la Razón General; pero no he dejado que mi persuación de que ahí el santo padre sólo leía de esa parte de la obra me fuerce en la ordenación; y además, bien pudo tener apuntada de algún otro sitio la cita, por cierto incompleta, de éste), el fragmento ha dado mucho que roer, como se ve en Ⓥ, a los editores y estudiosos, porque, primero, lo del comienzo, con el *eónti* 'para el que es' o 'está', como lo da el *MS,* no se deja entender fácilmente, y segundo, parece evidente que falta un Verbo del que dependan las Oraciones de Infinitivo, y tercero, que no se da en el texto satisfacción a lo que San Hipólito anuncia en la introducción de la cita, que reza así: "Y habla también de la resurrección ⟨*anástasin*⟩ de esa carne aparencial en la que somos

nacidos, y sabe a Dios causante de esa resurrección al decir así: 'pero al que ... muertos'"; de manera que es natural que varias de las conjeturas hayan buscado la palabra *theós* 'dios' en el comienzo del texto, mientras se las habían diversamente con el molesto *eónti.* Pero, aunque por mi parte he hecho también varias tentativas en otras direcciones (incluidas una, enlazando directamente los n.os **131-32** con la crítica de los cultos entusiásticos, tras el **129**, que hace aparecer aquí un *enthéōi* o ya contracto *énthōi* 'lleno del dios', 'en trance extático', la palabra de que deriva la familia de *enthousiasmós,* y otra que introduce el *heúdonti* 'para el durmiente' que la interpretación que aquí doy podría hacer esperar), al fin, con todo, pienso que la tercera dificultad puede eludirse dejando que San Hipólito interpretara por su cuenta el 'para el que allí está' como una referencia a 'Dios', con lo cual desaparece también la primera, si podemos conservar el *eónti* del *MS* con algún sentido razonable (en cuanto a la segunda, hay que resignarse a que se haya perdido en la copia o haya simplemente quedado fuera de la cita el Verbo impersonal con valor de 'se ve', 'apareció', 'parece' del que dependan los Infinitivos, así como también quizá un referente pronominal en Ac. que les sirviera de Sujeto y que recogiera, según mi interpretación, 'los muertos' del fr. anterior), sentido del 'para el que allí está' que encontraríamos dándole a *éntha* 'allí' o 'entonces' el valor anafórico de referirse al sueño (el *hýpnos* del n.° **130**), de manera que, en oposición a la desestima que en la vigilia se hace de los muertos, al que está dormido se le levantan en frente, etc.; es de notar que el Verbo *epanístasthai* 'volver a alzarse' es el propio para referirse precisamente a cadáveres que resucitan; y que los cadáveres resucitados en el sueño se conviertan (con inversión de la oposición 'vigilia / sueño') en guardianes o vigilantes así de los vivos, incluso los que están despiertos, como de los cadáveres (*nekrôn,* otro derivado de lo mismo que el *nékyes* de n.° **131**, de modo que el conjunto de ambas partes de la sentencia vendría a cerrarse en anillo) resulta mucho más iluminador que dificultoso.

Leemos pués la incompleta frase tal como se nos ha transmitido, y la ligamos con los frs. anteriores más o menos del siguiente modo: "... así como cuantas cosas vemos durmiendo son sopor" (n.° **130**): ⟨y párese mientes en lo que en el sueño pasa: que⟩ "los cadáveres humanos, más desechables que estiércol" ⟨para los vivos en la vigilia⟩, "en cambio, al que está en el sueño se le aparecen volviendo a levantarse y haciéndose vigilantes a su vez de aquellos vivos que despiertos los despreciaban lo mismo que de los otros muertos que yacen en su reino"; con lo cual tenemos una llamada de atención sobre la aparición de ánimas de difuntos, que también para Lucrecio (p.ej. I 134 s., "al punto que ver creamos y oír a aquéllos delante / cuyos huesos, pasada la muerte, la tierra cierre y abrace") merecen atención como grave fundamento de los temores religiosos; pero aquí (sin que esté ausente el ataque a la creencia religiosa, con su noción contradictoria de 'ánimas de difuntos', e.e. 'vidas de muertos') la función de esto es otra, como destinado que aparece a seguir utilizando la analogía del sueño como medio de arrojar algunos vislumbres de claridad en las tinieblas de muerte y vida: si en los ensueños, que no son más que sopor (n.° **130**), pueden alcanzar tanto poder y llegar a invertir la relación entre 'vigilante' y 'dormido' aquéllos que la visión normal y realista tiene por los más desvalidos y desechables de los seres, bien se insinúa que aquéllos que en la vigilia se tienen por despiertos y por guardianes, dirigentes o cela-

dores, de otros vivos lo mismo que de los muertos (cuyos cadáveres desechan) pueden estar sometidos a una ilusión análoga, para los ojos del despierto, a aquélla que hace levantarse los muertos a los ojos del dormido; en la *x* o cuarto término de esa regla de tres, la situación de un despertar a su vez de esta ilusión de la vigilia, situación por cierto en la que no caben para verla ni concebirla otros ojos que los de la razón misma, que, como razón que es, ya no es visión ni tiene ojo (ni cabe, por tanto, que haya ahí ningunos seres verdaderamente despiertos que, a modo de *daímones* o ángeles, remplacen a los falsos despiertos de la vida), en esa situación se descubre la ilusión de los que creen estar viviendo sus vidas y gobernando sobre vivos y muertos de un modo análogo a como los hombres, al despertar, denuncian de ilusión las pretensiones que los muertos se arrogaran en su sueño. Pero aún en el fr. siguiente va a jugarse más explícitamente con la analogía.

133

26 D-K

ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνηι φάεος ἅπτεται, ἑωυτῶι ἀποθανὼν ἀποσβεσθείς· ζῶν δέ ἅπτεται τεθνεῶτος εὕδων, ἀποσβεσθεὶς ὄψεις, ἐγρηγορώς ἅπτεται εὕδοντος.

Ⓕ Clem. *Strom.* IV 141, 1 : ὅσα δ' αὖ περὶ ὕπνου λέγουσι, τὰ αὐτὰ χρὴ καὶ περὶ θανάτου ἐξακούειν· ἑκάτερος γὰρ δηλοῖ τὴν ἀπόστασιν τῆς ψυχῆς, ὁ μὲν μᾶλλον, ὁ δὲ ἧττον· ὅπερ ἔστι καὶ παρὰ Ἡρακλείτου λαβεῖν· «ἄνθρωπος ... εὕδοντος».

Ⓥ εὐφρόνη Sylburg : εὐφροσύνη *cod.* φάεος *scribo* : φάος *cod., edd.* ἑαυτῷ *cod.* ἀποθανὼν *pro glossemate* Wilamowitz *secludebat* ἀποσβεσθείς ζῶν *cod.* : ἀποσβεσθεὶς ὄψεις ζῶν *edd. omnes*

[ἀποσβ. ὄψεις] ζῶν δέ Diels *olim cum Schwarzio,* ἀποθανὼν *seruans, post* ζῶν δέ *interpungens* [εὕδων] Gigon [ἀποσβεσθεὶς ὄψεις] Wilamowitz εὕδων ἀποσβ. ὄψ. : εὕδων ἐγρηγορότος ἅπτεται Lowthe εὕδων· ἀποσβ. ὄψ. ἐγρηγορὼς ἅπτ. εὕδ. *adn. ed.* Migne.

Ⓣ UN HOMBRE EN LA NOCHE CON LA LUZ TOCA, AL HABER QUEDADO, MUERTO, APAGADO PARA SÍ MISMO: Y VIVIENDO, TOCA CON EL MUERTO AL DORMIR, AL HABER QUEDADO APAGADO DE OJOS; DESPIERTO, TOCA CON EL DURMIENTE.

Ⓒ Conserva el pasaje San Clemente en sus *Centones,* presentándolo como muestra de la analogía 'sueño / muerte': "Y a su vez, cuantas cosas dicen acerca del sueño, las mismas hay también que oírlas referidas a la muerte: pues uno y otra manifiestan la deserción ⟨*apóstasin*⟩ del ánima, la una en más, el otro en menos; lo cual justamente es también dado recogerlo de Heraclito: 'un hombre ... durmiente'"; pero el texto, que tal como lo da el *MS* apenas ofrece evidencias de orden gramatical de haber sufrido alteraciones, no ha dejado sin embargo de verse zarandeado por críticos y estudiosos (v. en Ⓥ), que, no entendiéndolo a su gusto, han propuesto toda laya de conjeturas, principalmente por supresión de algunas palabras o tentativa de nuevas puntuaciones; sin entrar en ellas, advierto sólo que por mi parte no he hecho sino aceptar la trivial corrección de Sylburg, que hace aparecer (como en n.os **31**, **48**, **51**) el nombre eufemístico de la noche, *euphrónē,* normal en el libro de Heraclito (podríamos decir algo como 'la Serena'), y en cambio corregir la forma *pháos* 'luz' en su Genitivo *pháeos,* de modo que el Verbo *háptetai* tenga ahí el mismo régimen de G. que tiene en sus dos siguientes apariciones y por tanto, como en ellas, el significado de 'alcanzar a', 'tocar a', 'entrar en relación con': no deja de asombrarme un poco que mis predecesores en la lectura, que por cierto suelen, que yo sepa, unir el *heautôi* 'para sí mismo' con ese *háptetai,* no hayan visto la incongruencia gramatical que ahí se daba: pues, si se quería leer ese Verbo en esta primera ocasión, al contrario que en las otras, con su acepción de 'prender, encender', al tener que tomarlo en Voz Media, les quedaba el *heautôi* ("enciende para sí para sí mismo") redundando sin motivación visible; que la contigüidad de los semantemas de *pháos* 'luz' y *háptetai* 'toca con' o 'se enciende' sedujera a un copista para tomar el Verbo en su segunda acepción se comprende y sirve para explicar la consiguiente alteración del G. *pháeos* en Ac. *pháos;* pero en los doctos varones actuales la seducción se comprende menos; escribiendo, por los demás, como lo hago, con el *MS,* el *heōutôi aposbestheís* 'apagado para sí mismo' (donde ni aun es preciso secluir con Wilamowitz el *apothanō̂n* como glosa) hace balanza con el *aposbestheís ópseis* 'apagado de ojos' del miembro siguiente.

Pues ello es que el paso debe leerse desmembrado según con la puntuación defectivamente indico: el miembro *A*, "Un hombre ... para sí mismo" se opone con el miembro *B* "y viviendo, ... durmiente", que a su vez contiene una antítesis entre el submiembro *b'* "toca con el muerto ... de ojos" y el *b''* "despierto ... durmiente", en cuanto que *A* se refiere al que ha muerto y *B* al que está vivo, ya dormido, ya despierto; y que, cumpliendo *B* frente a *A* la ley de los miembros crecientes, en cambio, dentro de *B*, *b''* sea más corto que *b'* no debe ser motivo suficiente para añadirle una repetición del "apagado de ojos" (que, por lo demás, tendría su sentido, en cuanto que el despierto, al cerrar los ojos, imita al durmiente), ya que semejante *chốlōsis* o claudicación la hemos encontrado alguna otra vez (así en n.º 77), y en general la prosa antitética, recién inventada para la razón heraclitana, no parece sentirse mayormente obligada a la ley de los miembros crecientes, que cada vez imperaría más en la retórica posterior. Con tal ordenación de antítesis pués, vuelve a ofrecérsenos, como en n.º **130**, un modo de formulación de relaciones analógicas, que, lo mismo que allí, haremos bien en leer en orden, para nosotros, invertido, de tal modo que, así como *b''* ilustra a *b'*, así *B* ilustra a *A*: en efecto (*b''*) un hombre, despierto, alcanza a entrar en relación con el durmiente (con un durmiente cualquiera, pero en especial consigo mismo cuando durmiente), en cuanto que la conciencia vigilante, como poder superior que es, puede inducir, controlar, regular y hasta analizar el sueño (pero no puede lo mismo con el muerto, en especial consigo mismo cuando muerto); en cambio, análogamente (*b'*), el que está durmiendo, justamente al cerrar los ojos y renunciar a la visión de la vigilia, entra en relación con el muerto (con los muertos y consigo mismo muerto en particular), en cuanto que esa renuncia a la visión consciente me otorga la gracia de una aproximación a una visión exterior a mí mismo (el que en el sueño ve no soy yo, como lo demuestra el hecho de que puedo verme también a mí mismo, y hasta mi propio cadáver) con la que rozo la condición del muerto, para quien todo es exterior y ajeno (pero hay todavía alguien que ve, y ése al que ve soy todavía yo); pues bien, un salto análogo al que se da de *b''* a *b'* démoslo ahora de *B* a *A*, de la relación en que un hombre vivo pueda entrar con el muerto y con su muerte (por modo análogo y antitético a como despierto se relaciona con su durmiente) a la relación en que un hombre muerto pueda entrar con otra cosa: aquí es la condición de haber quedado, al morir, "apagado para sí mismo" lo que al muerto le permite entrar en relación con "una luz" o "la luz" (y eso en la noche de su muerte, a la que, como a la otra noche, se la llama propiciatoriamente la Serena): ese haber quedado apagado, no de ojos, como en el sueño, sino apagado él mismo para sí mismo, resulta ahora bastante claro: no ha de haber ya alguien que yo vea y que de algún modo sea yo, sino que para mi propia visión yo debo haber desaparecido; pero ello trae consigo que tampoco sea yo aquél para quien yo haya desaparecido (pues yo sólo podía ser un ser, alguien determinado, en cuanto que podía verme, y por ende saberme, controlarme, analizarme), sino más bien cualquier cosa indefinida y ajena: es en esas condiciones como, al haberse apagado, entra el muerto, en virtud de ese mismo apagarse para sí, en relación con una luz o la luz, que es, naturalmente, la razón misma, esto es, el sitio en que la oposición entre el que ve y lo que él ve se ha anulado, en que el lenguaje descubre del todo que hablaba acerca de sí mismo, en que la ra-

zón, no teniendo ya contradicciones que desvelar, se funde en la contradicción consigo misma, por tentar con algunas aproximaciones de formulación lo que propiamente no puede formularse (no por inefabilidad mística, sino sencillamente porque el lenguaje no puede hablar de sí mismo sino a costa de dejar de ser él mismo), y que más discretamente razón aquí menciona como "la luz" (en la noche), acerca de la cual da solamente esa pista de que el muerto, el que se ha apagado para sí mismo, entra con ella en alguna relación de la que a su vez da indicio la manera en que el vivo, al dormir roza con su muerto, análogamente y al revés de como el despierto se relaciona con su durmiente. Hasta ahí tiene a bien razón arrojar algún vislumbre de esa luz en la tiniebla de la muerte, no para derivar de ello tanto como una esperanza para los hombres necesitados de esperanza (y fe), sino precisamente para lo que en los dos frs. restantes se formula.

27 D-K **134**

ἀνθρώπους μένει ἀποθανόντας ἅσσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσι.

Ⓕ Clem. *Strom.* IV 144, 2 : τὴν δὲ ἐλπίδα τὴν μετὰ θάνατον οὐ μόνον οἱ τὴν βάρβαρον σοφίαν μετιόντες ἴσασι τοῖς μὲν ἀγαθοῖς καλήν, τοῖς δὲ φαύλοις ἔμπαλιν, ἀλλὰ καὶ οἱ Πυθαγόρειοι· τέλος γὰρ κἀκεῖνοι τὴν ἐλπίδα ὑπηγόρευον τοῖς φιλοσοφοῦσιν, ὅπου γε καὶ ὁ Σωκράτης ἐν Φαίδωνι ⟨67 c⟩ μετὰ ἀγαθῆς ἐλπίδος φησὶ τὰς καλὰς ψυχὰς ἐνθένδε ἀπιέναι, καὶ πάλιν τοὺς πονηροὺς κακίζων ἀντιτίθησι ⟨*Resp.* 330 e⟩, «ζῶσι γὰρ μετὰ κακῆς ἐλπίδος» λέγων. συνᾴδειν τούτῳ καὶ ὁ Ἡράκλειτος φαίνεται, δι᾽ ὧν φησι περὶ ἀνθρώπων διαλεγόμενος· «ἀνθρώπους ... δοκέουσιν». Idem *Protr.* II 22, 1 : ἄξια μὲν οὖν νυκτὸς τὰ τελέσματα καὶ πυρός, καὶ τοῦ «μεγαλήτορος» (μᾶλλον δὲ ματαιόφρονος) Ἐρεχθειδῶν δήμου, πρὸς δὲ καὶ τῶν ἄλλων Ἑλλήνων, οὕστινας «μένει τελευτήσαντας ἅσσα οὐδὲ ἔλπονται».
Theodor. *Therap.* VIII 41 : ἐκεῖνο δὲ τοῦ Ἡρακλείτου μάλα θαυμάζω, ὅτι «μένει τοὺς ἀνθρώπους ἀποθνήσκοντας ὅσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσι».
Themist. *de anima ap.* Stob. *Flor.* IV 52, 49 : «κρύψαντες γὰρ ἔχουσι θεοὶ βίον ἀνθρώποισι» ⟨*OD* 42⟩ κατὰ τὸν σοφὸν Ἡσίοδον, οὐ σαρκίνοις τισὶ δεσμοῖς πρὸς τὸ σῶμα τὴν ψυχὴν κατατείναντες, ἀλλ᾽ ἕνα δεσμὸν αὐτῇ καὶ μίαν φυλακὴν

μηχανησάμενοι καὶ περιβαλόντες τὴν ἀδηλότητα καὶ ἀπιστίαν τῶν μετὰ τελευτήν· ἐπεὶ τήν γε πεισθεῖσαν «ὅσα ἀνθρώπους περιμένει τελευτήσαντας», καθ' Ἡράκλειτον, οὐδὲν ἂν κατάσχοι.

Ⓥ ἀποθανόντας Clem. *Strom.* : τελευτήσαντας *Protr.* *(et* Them.) : ἀνθρ. ἀποθνήσκοντας Theod. ἅσσα Clem. *bis* : ὅσα Theod. (οἷα L D V) *(et* Them.) ἀνεξευρένητον Theodoreti V : ἀνεξεύρητον L. M.: ἀνεξεύρετον B.

In Themisti textum: φυλακὴν A : μηχανὴν S.

Ⓣ A LOS HOMBRES LES AGUARDAN UNA VEZ MUERTOS CUALESQUIERA COSAS QUE NO ESPEREN NI SE FIGUREN.

Ⓒ Lo cita una vez San Clemente en los *Centones,* tratando, cierto, de reducirlo a las opiniones de los filósofos, pero citándolo al fin, y al parecer, literalmente: "Y de la esperanza para tras la muerte no sólo los que participan en la sabiduría barbárica ⟨e.e. oriental⟩ saben que es para los buenos venturosa, para los viles al revés, sino también los pitagóricos: pues también ellos como finalidad a los que filosofan les sugerían la esperanza; en punto a lo cual, por cierto, también Sócrates en el *Fedón* dice que con buena esperanza las ánimas de bien parten de aquí, y a su vez a los malvados maldiciéndoles, dice al contrario ⟨en la *República*⟩ 'pues viven con mala esperanza'. Con eso parece concordar también Heraclito, a través de lo que dice discurriendo sobre los hombres: 'a los ... figuren'"; las otras citas son derivadas de ésta, y no aportan novedades: el propio Clemente, que vuelve sobre ello en el *Protréptico,* aprovechándolo deshonestamente para maldecir a los paganos: "Dignas pués de la noche las ceremonias de iniciación y también del fuego, así ⟨las⟩ del 'magnánimo' (y más bien, vaniloco) demo de los descendientes de Erecteo, como también con ellos ⟨las⟩ de los demás helenos, a todos los cuales les 'aguardan una vez fallecidos cualesquiera cosas que ni aun se esperan'"; Teodoreto, que en su *Cura del paganismo* lo recoge con al menos cierta honesta extrañeza: "Pero de aquello de Heraclito mucho me maravillo, lo de que 'aguardan a los que mueren cuantas cosas no esperan ni se imaginan'"; y un pasaje del *Del alma* de Temistio que se conserva en el *Florilegio* de Estobeo, donde, aparte de la cita, parcial y adulterada, aporta algo curioso sobre la incertidumbre de las ultimidades como cadena: "'Pues escondida les tienen los dioses la vida a los hombres', según el sabio Hesíodo ⟨en *Trabajos y Días* 42, donde *bíon* vale por 'pan', 'medios de vida'; pero Temistio lo usa de otro modo⟩, no ya por haber con ataduras carnales algunas sometido al cuerpo el alma, sino al haber maquinado para ella y puéstole en cerco como única atadura y sola guarda la inseguridad y la desconfianza de lo que venga tras el fin: porque lo que es a la que ha sido persuadida

⟨e.e. informada en su fe⟩ de 'cuantas cosas a los hombres les aguardan tras haber acabado', según Heraclito, para nada ha de retenerla ⟨esa atadura⟩".

Podemos pués leer sin muchos tormentos textuales una sentencia de maravillosa precisión y llena de la piadosa astucia que razón emplea a lo largo de toda la Razón Teológica: pues, reconociendo a los hombres en general encadenados al Futuro (ya que en el saber de su muerte se asientan todos sus saberes, y su vida se reduce a tiempo justamente en cuanto futura) y sabiéndolos por tanto condenados a la esperanza (aquélla justamente que en los *Trabajos y Días* 90-100 se trata con ejemplar ambigüedad, no se sabe si como un único bien que ha quedado o como mal que no ha escapado de nuestra tinaja), se apresta razón a proporcionarles la fórmula que, con la traza de una promesa en la Principal, se arregla, por la negación en la de Relativo Generalizante, para dejar diluirse en el aire todas las esperanzas y creencias: pues lo que a los hombres les espera tras su muerte ¿que és?: son «cualesquiera cosas» *(hássa)* con la sola condición de que no se las esperen ni tengan creencia ni idea alguna acerca de ellas; es decir que quedan de un golpe de razón anuladas todas las innumerables suposiciones que los hombres han estado forzados a elaborar sobre las ultimidades o postrimerías; pero todas las imaginaciones que esos actos de fe y esperanza continuamente renovados han hecho surgir las aprovecha razón para hacer como que anuncia a su vez las verdaderas postrimerías, que son justamente lo que no son ninguna de las imaginaciones surgidas a lo largo de los siglos, ni mundo soterraño de ánimas, ni Islas Bienaventuradas, ni Gloria Celestial ni tampoco Nada, y ninguna, por supuesto, de las que ahora se le puedan ocurrir a uno como nueva ideación de su destino, puesto que, apenas se le ocurra y la imagine, también ésa quedará excluida automáticamente de las posibilidades; y es así como razonablemente la esperanza viene a consistir en la contradicción y frustración de todas las esperanzas.

La verdad es que la fórmula es tan verdadera que igual podía haberse enunciado, prescindiendo del *apothanóntas* 'una vez muertos', de una manera general, para vivos y para muertos: a saber, que, sabido que cualesquiera previsiones de futuro que los hombres hagan, con cualesquiera ideas de la Realidad que correspondientemente se construyan, están condenadas, por ser particulares y no comunes, a ser falsas, resulta que para la verdad queda abierta una infinidad de posibilidades, con la sola condición de que de esa infinidad se resten todas las verdades que uno u otro hayan concebido y sostenido (sosteniéndolos a ellos sus verdades): verdad puede ser cualquier cosa menos lo que uno crea que es verdad; y el trance recuerda, por cierto, la superstición de ante la puerta cerrada, que más de una vez he usado para diversos fines, en virtud de la cual, al ir uno a enfrentarse con un trance de su vida que se le antoja decisivo (p.ej. al llamar a una puerta para una visita de la que depende tanto), sabiendo él que, cualquier cosa que imagine sobre cómo van a pasar las cosas, siempre resultarán de otro modo, procura, ante el trance, imaginar todas las maneras terribles, desagradables, penosas, inoportunas, en que ello va a desarrollarse (procura ante la puerta, todavía cerrada, imaginar en la acogida y rostro de la persona que vaya a abrirle todas las frialdades, enojos, hastíos, hasta ausencias, que más puedan desbaratar sus deseos), en la esperanza de que así al menos está eliminando algunas de las posibilidades indeseables y abriendo paso a las más deseables y que no se atreve a imaginar.

Y sin embargo, pese a esa generalidad de la fórmula, es también razonable por parte de la razón que aquí dé la fórmula para el 'una vez muertos' o ultimidades de cada uno: pues, siendo la muerte el Futuro primero y por excelencia, es de advertir, en cambio, que 'habiendo muerto' quiere decir también la desaparición del que espera y cree, de manera que entonces, agotada toda la cuenta de las hipótesis, creencias y esperanzas, se abre el descubrimiento de cualquier cosa de las sin fin en que no había creído ni esperado; quién es aquél a quien ello se descubre, es una cuestión, naturalmente, implicada también en el descubrimiento de lo no creído ni esperado. Pero al fin, la sentencia guarda la forma, la sintaxis, de la esperanza; y sobre ello se manifiesta aún razón en el fr. que he ordenado como último.

135

18 D-K

ἘÀΝ ΜῊ ἜΛΠΗΤΑΙ, ἈΝΈΛΠΙΣΤΟΝ ΟὐΚ ἘΞΕΥΡΉΣΕΙ, ἈΝΕΞΕΡΕΎΝΗΤΟΝ ἘÒΝ ΚΑῚ ἌΠΟΡΟΝ.

Ⓕ Clem. *Strom.* II 17, 4 : ἀληθὲς δ' οὖν ὂν παντὸς μᾶλλον ἀποδείκνυται τὸ ὑπὸ τοῦ προφήτου εἰρημένον ⟨*Isa.* 7,9⟩ «ἐὰν μὴ πιστεύσητε, οὐδὲ μὴ συνῆτε». τοῦτο καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος τὸ λόγιον παραφράσας εἴρηκεν· «ἐὰν .... ἄπορον».

Theodoret. *Therap.* I 88 : προυργιαίτατον ἄρα χρῆμα ἡ πίστις· κατὰ γὰρ δὴ τὸν Ἐπίχαρμον τὸν Πυθαγόρειον λέγω «νοῦς ὁρῇ καὶ νοῦς ἀκούει· τἆλλα κωφὰ καὶ τυφλά»· καὶ ὁ Ἡράκλειτος δὲ πάλιν παρεγγυᾷ ξεναγεῖσθαι ὑπὸ τῆς πίστεως οὕτω λέγων· «ἐὰν .... ἄπορον».

Ⓥ μὴ *fuit fortasse* κη   ἔλπηται .... ἐξευρήσει : ἐλπίζητε (-ετε B C) .... εὑρήσετε (-ται M) Theodoret.

Ⓣ SI NO ESPERA, NO ENCONTRARÁ LO INESPERADO, IMPOSIBLE DE BUSCAR COMO ES Y SIN VÍA CIERTA.

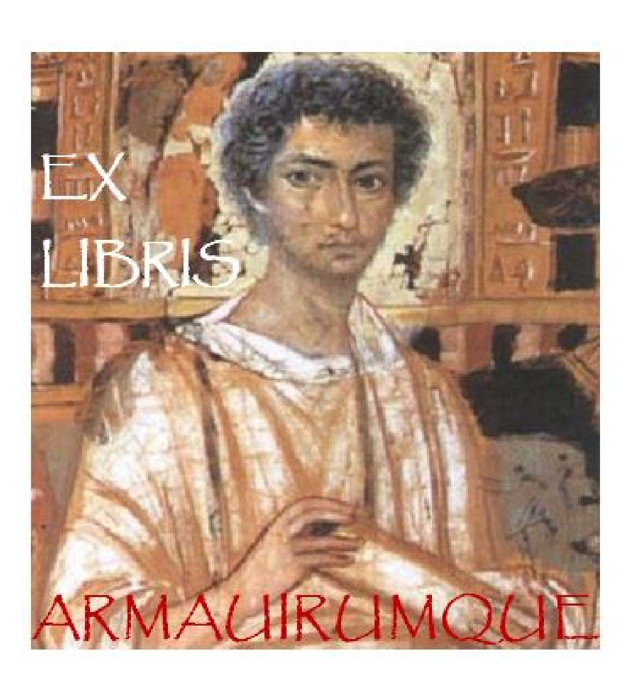
Ⓒ Está también en otro lugar de los *Centones* de San Clemente (sin cuyas citas poco fundamento habríamos tenido para rehacer esta parte de la Razón Teológica del libro), donde lo introduce en descabellada, pero ilustrativa, comparación con una frase de Isaías: «Y se demuestra pués que es verdad por encima de todo lo dicho por el profeta, 'Si no tenéis fe, no puede ser tampoco que os mantengáis en uno' ⟨o 'firmes': *"si non credideritis, non permanebitis"* dice la Vulgata, probablemente entendiendo mal; tal vez Clemente entendía "Si no tuviereis fe, no cabe tampoco que entendáis"⟩; eso es también lo que Heraclito el efesio, parafraseando el verbo inspirado, ha dejado dicho: 'Si no ... cierta'". De Clemente sin duda lo ha tomado, como de ordinario, Teodoreto en su *Cura del paganismo,* aunque emparejándolo con un verso del cómico Epicarmo: "Cosa pués del más alto interés la fe: pues, en fin, siguiendo a Epicarmo digo 'Ve la mente y la mente oye: sordo y ciego lo demás'; y también Heraclito a su vez da señas de dejarse guiar por la fe, al decir así: 'Si no esperáis, no encontraréis lo ... cierta'", poniendo los Verbos en 2.ª del pl., sin duda sin fundamento: lo que Heraclito emplea es el viejo Verbo *élpomai,* como en el n.º **134**, con los valores de 'desear (o temer) por algo futuro' y por tanto 'hacerse ideas acerca de lo que a uno le espera', y en una 3.ª Pers. sing. para la que ciertamente no hay Sujeto en el texto transmitido: bien podía estar (sería *ánthrōpos* 'un hombre' o *tis* 'alguien') en una frase inmediatamente anterior a este fragmento.

Por lo demás, después de leídos los anteriores como lo hemos venido haciendo, apenas puede sonar más claro el sentido de éste, que sin embargo a tantas erradas cavilaciones y fantasías ha dado lugar entre los estudiosos. Para más precisión, hay que oponer debidamente las dos formas verbales que juegan en paronomasia (aunque no estén etimológicamente emparentadas), el Verbo de la Pral. *exeurései* 'encontrará', 'descubrirá (algo oculto)' o '(lo) inventará', y el Adj Verbal de la Subpredicación *anexereúnēton,* del Verbo *exereunáō, ereunáo,* que es 'indagar', 'inquirir', 'buscar'; de manera que, aun sin estar tan formalizada en griego como en nuestra lengua, la oposición entre 'encontrar' y 'buscar' está ahí jugando bastante claramente: la Subpredicación añade al "No encontrará lo inesperado" la precisión de que eso es imbuscable, negado a la indagación, y más aún, *áporon* 'falto de caminos o medios (para hallarlo o resolverlo)', con implicación ya también de 'indecidible', 'irresoluble'; en efecto, la indagación y cálculo sobre el objeto de la búsqueda supone hacerse una idea acerca de cómo es o al menos de lo que es, lo cual automáticamente lo priva de su condición de *anélpiston* 'inesperado' o 'inesperable', de modo que, sea lo que sea lo que por vías de indagación y aspiración a una meta se encuentre, eso no será ya lo inesperado, un poco en el sentido de como, volviéndolo a lo positivo, dice la fórmula de A. Machado "Encuentro lo que no busco".

Pero el corazón de la frase está en la relación entre Prótasis, "Si no espera" y Apódosis "No encontrará lo inesperado"; donde algunos, desde Th. Gomperz, preferían poner la coma tras *anélpiston,* supliéndolo desde luego también como Objeto de la Apódosis: "Si no espera lo inesperado, no (lo) encontrará": un ilustrativo error, que muestra cómo, antes de avenirse a entender la razonable contradicción de lo que aquí se dice, se prefiere apencar con la estéril y frívola contradicción de 'esperar lo inesperado' (pues, salvo por ilusión o engaño, cualquier cosa que se espere es una cosa que se espera, y no se ve de qué puede a la lógica servirle llamarla falsamente inesperada, como en las cortesías de las señoras, que, con mueca de sorpresa, proclaman inesperado el regalo que más esperado, y ocasionalmente temido, se tenían); pero en cambio, "Si no espera" o "si no se hace esperanzas, no encontrará lo inesperado" es una razonable y lúcida contradicción; tanto, en verdad, que hasta se dejaría acompañar en la verdad por su contraria, "Si espera, no encontrará lo inesperado" (no que diga por eso que hay motivo para corregir el texto en, por ejemplo, *eán kē* 'si por algún lado' o 'si de algún modo', en vez de *eàn mè* 'si no', de lo que dan ciertamente tentaciones, en vista no ya del fácil error de copia que habría trocado el jón. *kē* por el corriente *mè,* sino por la posible censura del citador, Clemente u otro, que, queriendo aplicar la frase a la exaltación de la Fe, todavía lo tendría más difícil con el "Si espera" que lo que lo ha tenido, y ya con mucho despiadado trabajo para torcer la interpretación, con el "Si no espera"), aunque naturalmente ambas verdades implicarían una diferente relación entre Prótasis y Apódosis: "Si espera, no encontrará lo inesperado" es de razón en cuanto que, a cada esperanza que uno concibe o idea sobre lo por venir que se hace, está borrando una (pero son sin fin) de las posibilidades de dar con algo inesperado; pero más de razón es todavía, con la fórmula tal como lo leemos, que "Si no espera, no encontrará lo inesperado", que va en el mismo sentido de lo que hemos entendido y explicado en el n.º **134**: mantiene razón la condescendencia que rige toda la Razón Teológica, y reconociendo la necesidad de que los hombres en general tengan esperanzas y se hagan ideas de lo por venir, anota aquí piadosamente que, por otra parte, ése es el modo de que se encuentren con lo inesperado: pues 'inesperado' no es más que negación de 'esperado', de manera que es preciso que esperen y conciban visiones de lo por venir para que puedan hallar y descubrir lo que es la negación y frustración de todas las ideas y las esperanzas: siendo la verdad imposible de buscar y perseguir por camino alguno, no la encontrará ciertamente buscándola, persiguiéndola, ni en suma, esperándola o haciéndose idea de ella, ya que ella es por definición o contra-definición inesperable (ella es la negación también del ser mismo del buscador, que con las esperanzas se sustenta), pero por otro lado, sólo la negación de las falsas verdades sucesivas y la frustración de todas las expectativas permite que pueda encontrarse la inesperada o "cualquier cosa que no esperan ni creen"; como se dice en el n.º **134**: pues si no hubiera esperanzas que frustrar ni verdades que revelar falsas, tampoco habría razón para emplear un Verbo en Futuro, "encontrará" ni "no encontrará", y no estaría razón, como está, partiendo de la Realidad, en que domina la ilusión o ideación del Tiempo.

Y esto, que podía razón formular en general (con aplicación incluso como método o antimétodo de la investigación científica: elaborar teoría tras teoría, a fin

de que en el fracaso y refutación de todas se descubra lo que no era ninguna teoría, e.e. levantar verdades no para su demostración, sino para su afalsiguación) lo dice con suma pertinencia para las ultimidades de la muerte: cuantas más ideas te hagas de la tuya y cuanto más esperes de ella (gloria, transmigración, aniquilación o lo que imagines), más desilusiones te estás preparando y más posibilidades en cierto modo (pero son sin fin) de que tú o quien sea se encuentre con lo que no era ninguna de tus esperanzas o temores.



APÉNDICE

DE OTROS HERACLITOS

Con lo que antecede tienes, lector, lo que he pensado que podías leer como restos, con varios grados de probabilidad, del libro de Heraclito, a lo que no es probable que ni hallazgos de harapos de libros antiguos en las arenas de Egipto o las cenizas de Herculano ni la busca de citas en recónditos mamotretos tardíos o bizantinos vengan a añadir gran cosa. Quedan unas pocas citas a nombre de Heraclito, de cuestiones científicas todas ellas, astronomía mayormente o psicología, algunas de las cuales todavía en las ediciones anteriores figuraban como fragmentos o al menos les concedían los estudiosos autoridad para especular sobre supuestas doctrinas heraclitanas, y que no han podido en esta ordenación ni interpretación encontrar cabida.

Y puede que ante este rechazo alguien se quede pensando que me ha pasado como al mal relojero remendón, que, después de recomponer a su gusto la maquinaria, se encuentra con que le han sobrado piezas; y que así a mí esas pocas citas de doctrina científica que digo no hacían más que estorbarme en la manera de leer y consiguiente ordenación que he propuesto para la gran mayoría de los fragmentos. Pero confía en que no habría caído en tan burda fuerza del prejuicio, siendo tan fácil confesar unas pocas veces ignorancia o desconcierto (ya has visto que he tenido que hacerlo aun con algunos de los que he admitido), ni me habría permitido meramente por razones internas excluir algunos números de la serie.

Pero ello es que, ayudando Fortuna, ha coincidido que con esa repugnancia de tales citas a la interpretación y ordenamiento se juntaban unas consideraciones externas, que aquí te cuento:

a) La primera, que, de los supuestos fragmentos literales, me he dado cuenta de que cinco, casi todos, estaban nada menos que en verso, siendo cuatro de ellos buenos trozos de hexámetro de factura alejandrina, y el otro tal vez una segunda mitad de tetrámetro trocaico.

b) Por otra parte, leyendo las Alegorías *del misterioso Heraclito Homérico (a quien debemos sobre todo la conservación literal del n.º* ***63****) y la excelente* Praefatio *de Fr. Oelmann a su edición de la colección teubneriana, pp. XL-XLIII, he sabido que de ese libro se nos ha perdido, desde antes del s. XII, la parte que estaría dedicada a comentar del libro X al XX de la* Odisea*, en lo que, según Oelmann hace notar, tendría que haber habido, a propósito de las Vacas del Sol y otros pasos, mucho de cuestiones astronómicas. Así que el libro de Heraclito Homérico, que debió de componerse, en el fervor alegorizante de los estoicos, por el s. I* post*, queda*

como candidato aceptable para la atribución de algunas de las referencias astronómicas a nombre de Heraclito.

c) En fin, me encuentro, examinando el informe arsenal escolar de opiniones de filósofos que son los Aetii placita *(y sobre los que reposa la mayoría de las atribuciones de doctrinas científicas a Heraclito) en la edición de los* Doxographi *de Diels (1965, repr. de la 1.ª ed. de 1879), con que los nombres, en Genitivo,* Herakleítou *y* Herakleídou, *de Heraclito y de Heraclides Póntico aparecen, o en las fuentes divergentes, o en los* MSS *disidentes, de tal modo confundidos que de un recuento que hago de momento (y no prometo que sea exhaustivo) de los lugares en que en los* Placita *aparece una opinión a nombre de Heraclito, que son 24, no menos que en 5 aparece en alguno de los testimonios o* MSS *el nombre de Heraclides o, en el caso de I 13, acerca de los* psḗgmata *o partículas mínimas, ya los más de los estudiosos habían antes que yo renunciado a tanto y pasado la atribución de Heraclito a Heraclides; pero además, contando sobre la colección de frs. de Heraclides de Fr. Wehrli* Herakleides Pontikos[2] *1969, veo que de sus 181 frs. (muchos de ellos sólo títulos) en 11 alguna de las fuentes da en cambio el nombre de Heraclito (en uno de los casos, un híbrido* eraclidus*); así que no puede uno menos de asombrarse de que, sobre tradición tan incierta y confusa, hayan incluso estudiosos muy serios procedido a atribuir al libro de Heraclito mucha doctrina científica que tiene su lugar cómodo y congruo en los varios tratados de Heraclides Póntico sobre la Realidad* (perì phýseōs) *o sobre astros o sobre almas; de quien sabemos encima que era heraclitista y publicó del libro de Heraclito una exegesis, para aumento de la confusión.*

Aquí, sin embargo, te presento, lector, los hijos supositicios de Heraclito de que tengo noticia, a fin de que juzgues por tu parte, y por el gusto de algunas curiosidades que con ellos vienen.

¿DE ESCÍTINO DE TEOS?

120 D-K ***136**

– ∪ – × – ∪ ἠοῦς ἑσπέρας τε τέρματα
ἄρκτος, ἀντίον δέ τ' ἄρκτου οὖρος αἰθρίου Διός.

Ⓕ Strab. I 6, p. 8 : βελτίων δ' Ἡράκλειτος καὶ ὁμηρικώτερος ὁμοίως ἀντὶ τοῦ ἀρκτικοῦ τὴν ἄρκτον ὀνομάζων· «ἠοῦς .... Διός»· ὁ γὰρ ἀρκτικός ἐστι δύσεως καὶ ἀνατολῆς ὅρος, οὐχ ἡ ἄρκτος.

Ⓥ ἠοῦς .... δέ τ' *ad tetrametron redigo* : ἠοῦς καὶ ἑσπέρας τέρματα ἡ ἄρκτος καὶ ἀντίον τῆς Strab.

Ⓣ De aurora y tarde límite medial / la Osa, y frente de la Osa el hito del sereno Zeus.

Ⓒ De entre los falsos es éste el más venerable, por la antigüedad de la cita, que hace Estrabón (I *ante*-I *post*), del siguiente modo: "Pero mejor Heraclito y más a la homérica, mencionando asimismo, en lugar del ⟨polo⟩ ártico ⟨o estrella polar⟩, la Osa: 'De aurora ... Zeus'; pues es el ⟨polo⟩ ártico el que es hito ⟨o punta de eje medial⟩ de la puesta y nacimiento ⟨de los astros⟩, no la Osa"; donde se ve que la intención de cita literal se centra en el último miembro, 'hito del sereno Zeus' (que es también al que apunta la observación de Estrabón sobre estilo homérico, e.e. poético), mientras que lo anterior lo cita reducido a sintaxis de prosa, de donde con la máxima economía restituyo cinco pies de un tetrámetro tro-

caico y el primer miembro del siguiente. Es cierto que a Estrabón debemos otras dos citas de Heraclito, la del n.º **131** sobre los cadáveres, y la del n.º **87**, con noticias sobre él (a quien, por cierto, llama ya *ho Skoteinós* 'el Tenebroso') y sobre Hermodoro; y durante algún tiempo me entretuve con la posibilidad de que algo de esto hubiera podido estar en el libro, a propósito de mostrar la relatividad de la oposición 'izquierda / derecha' ('Poniente / Naciente'), referida al modo de entender el eje perpendicular 'arriba / abajo' ('Norte / Sur' y no entro aquí en las curiosidades de cómo puede hacer punta opuesta de la Polar el "hito del sereno Zeus", e.e. el punto del perfecto Mediodía, para quienes, no habiendo asimilado la idea de una Tierra redonda, no podían ver la Cruz del Sur), hasta que la evidencia de la locución poética, anotada además por el citador, y el reconocimiento de los troqueos me hicieron abandonar tales especulaciones.

Y no es por otra parte para extrañarse mucho el que Estrabón citara como de Heraclito un pasaje de una obra que ya en sus tiempos se tenía como una traslación a verso del libro de Heraclito. De Escítino de Teos, de quien sabemos que seguramente en el s. IV había llevado a cabo una empresa semejante (Diógenes Laercio IX 16: "Y dice Jerónimo que también Escítino, el poeta de los Yambos, tomó a su cargo publicar en metro la razón de aquél ⟨de Heraclito⟩"), tenemos otro paso en tetr. trocaicos (que entran bajo la designación genérica de 'yambos'), que, citado por Plutarco en su *De que la Pitia ya no dé en verso los oráculos,* dice así hablando de la lira:

ἣν ἁρμόζεται
Ζηνὸς εὐειδὴς Ἀπόλλων, πᾶσαν ἀρχὴν καὶ τέλος
συλλαβών, ἔχει δὲ λαμπρὸν πλῆκτρον ἡλίου φάος.

"que la concierta bien / el de Zeus hermoso Apolo, toda del principio al fin / abarcándola, y por clara púa usa de la luz del sol"; donde no sólo el metro, sino la imaginería sideral condice bien con este fr. tal como lo leo; de Escítino es además el trozo, reducido a prosa y que Wilamowitz trató también, bastante hábilmente, de restituir a tetr. trocaicos, que hemos citado al n.º **85** a propósito del tiempo. En suma, la atribución de estos troqueos al poema de Escítino me ha parecido la más plausible; en cuanto a cómo hay que entender la labor de Escítino en su poema, ya por los otros dos pasos se ve que, por más fiel que se pretendiera a la razón heraclitana, distaba mucho de ser una mera versificación del libro de Heraclito y que incluía desarrollos y vuelos de la fantasía.

Pero, sea lo que quiera de la atribución a Escítino, parece claro que hay que darle este fr. a un poeta de IV-I *ante* que o se llamara Heraclito, como el de Halicarnaso, o pasara por tan fiel recantador de Heraclito como para justificar el modo de cita de Estrabón.

¿DE HERACLITO DE HALICARNASO?

3 D-K ***137**

— ⏑⏑ — ⏑⏑ — ΕΥ͂ΡΟΣ ΠΟΔῸΣ ἈΝΘΡΩΠΕΙ͂ΟΥ.

Ⓕ Aët. II 21, 4 : Ἀναξίμανδρος τὸν μὲν ἥλιον ἴσον εἶναι τῇ γῇ, τὸν δὲ κύκλον .... , Ἀναξαγόρας πολλαπλάσιον Πελοποννήσου, Ἡράκλειτος «εὖρος π. ἀ.».
Theodoret. *Therap.* IV 22 *(ex Aëtio)* : ... Ἡράκλειτος δὲ ποδιαῖον.
Diog. L. IX 7 : ... ὅτι τε ὁ ἥλιός ἐστι τὸ μέγεθος οἷος φαίνεται .... καὶ τὴν ὅρασιν ψεύδεσθαι.
Ps.-Heracl. *Epist.* IX 3 : θεοῖς ξυνοικῶν δι' ἀρετῆς οἶδα ἥλιον ὁπόσος ἐστί, πονηροὶ δὲ οὐδ' ὅτι εἰσίν.

Cfr. Arstt. *De anima* III 3, 428 b 1 : φαίνεται δέ γε καὶ ψευδῆ, περὶ ὧν ἅμα ὑπόληψιν ἀληθῆ ἔχει, οἷον φαίνεται ὁ ἥλιος ποδιαῖος, πεπίστευται δ' εἶναι μείζω τῆς οἰκουμένης.
Et Epic. *Ad Pyth.* 91 : τὸ δὲ μέγεθος ἡλίου .... κατὰ μὲν τὸ πρὸς ἡμᾶς τηλικοῦτόν ἐστι ἡλίκον φαίνεται, κατὰ δὲ τό κατ' αὐτὸ ἤτοι μεῖζον τοῦ ὁρωμένου ἢ μικρῷ ἔλαττον ἢ τηλικοῦτον. *Schol. ad loc. post* φαίνεται : τοῦτο καὶ ἐν τῇ ια͞ περὶ φύσεως.
Et Cic. *De fin.* I 6, 20 : sol Democrito magnus uidetur, quippe homini erudito in geometriaque perfecto: huic ⟨*scil.* Epicuro⟩ pedalis fortasse, etc.

Ⓥ *In Theodoreti textu* δέ γε B L

Ⓣ ⟨El sol⟩ ... de ancho de un pie de hombre.

Ⓒ Aparece en una de las opiniones de Aecio, en tal contexto: "Anaximandro el sol dice que es igual a la tierra, y su órbita ..., Anaxágoras, que es muchas veces mayor que el Peloponeso, Heraclito 'de ancho ... hombre'"; y de ahí seguramente, una forma reducida en la *Cura* de Teodoreto: "Y Heraclito, que de un pie ⟨*podiaîon*⟩"; más grave es que en la *Vida* de Diógenes Laercio dice, revuelto en una miscelánea de opiniones: "Y que el sol es de tamaño tal como aparece", para añadir chocantemente unas líneas más abajo como otra de las doxas heraclitanas "y que la vista se engaña" o "es engaño" (n.° **14** *b*); la alusión en una de las *Epístolas* pseudoheraclitanas ("... cohabitando con los dioses en gracia de la virtud, sé el sol cómo es de grande, en tanto que los malvados, ni siquiera que lo son");

pero lo que sí revela claramente el testimonio de Aristóteles en el *Del alma* ("... y se dan también por cierto apariencias engañosas, de cosas que a la vez tienen una concepción o idea verdadera, como es que parece el sol de un pie ⟨*podiaîos*⟩, mientras que se está en la creencia de que es mayor que el mundo habitado") y el de Epicuro en la *Carta a Pitoclés* ("... y en cuanto al tamaño del sol ...., en lo que es respecto a nosotros, es así de grande como parece, y en lo que es respecto a la cosa misma, o bien es mayor de lo que se ve o menor en un poco, o tal cual de grande"; con la advertencia en un escolio de que lo mismo se decía en el *Perì phýseōs* o *De la Realidad*), así como referencias en Cicerón *Sobre los fines* ("El sol a Demócrito le parece grande, como a hombre que era él instruido y perfecto en la Geometría: a éste ⟨a Epicuro⟩, tal vez de un pie ⟨*pedālis*⟩", etc.) y en otros es que la cuestión del tamaño del sol, que si mayor que el Peloponeso o que la Tierra, como la deducción científica reclama, que si del tamaño que nos aparece (de un pie, en cuanto que un hombre tendido viene a taparlo con un pie a distancia de pierna tendida, supongo), según reclaman "los sentidos", había venido a ser uno de esos casos típicos de disputa entre "la razón" y "los sentidos" que acompañan al establecimiento de una Ciencia o Filosofía, y que como tal tuvo su éxito entre los postsocráticos para el enfrentamiento de la rama ortodoxa, más o menos aristotélica, de la Ciencia y la rama heterodoxa, más que nada epicúrea; de manera que la atribución de una observación sobre el caso al libro prefilosófico de Heraclito se me antojaba ya de por sí inoportuna y no veía en qué lugar podría razón haberse parado a ello, como no fuera entre los pasos (n.os **52-55**) de evidencia de la contradicción por relatividad, donde en todo caso tendría que haberse dicho que el sol es al mismo tiempo de un pie de grande y tan grande como el Peloponeso; pues 'grande' y 'pequeño' sólo tienen sentido por referencia a un módulo convencional, y para razón 'grande' y 'pequeño' son lo mismo, o mejor dicho, ni siquiera cuentan para ella, ya que ni aun pueden oponerse el uno al otro por mutua negación.

Pero en fin, el reconocer la innegable construcción métrica del dicho, un final de hexámetro espondaico muy del gusto alejandrino (lo que ya Diels debió de percibir al editar los *Placita* de Aecio en sus *Doxographi,* sin que le arredrara para incluirlo entre los frs. de Heraclito), me ha hecho excluirlo decididamente, sin por ello desentenderme del cargo de explicar su presencia, no sólo en la entrada de Aecio recobrada a través de la *Epítome* pseudoplutarquiana, sino en la sarta de opiniones de la *Vida* de Diógenes Laercio; pero, aun en caso de que estuviera ya en el original de Aecio (I o II *post*), bien puede entenderse que entrase allí procedente de la obra de otro Heraclito lo bastante notorio, y en especial (acaso a través de alguna antología) de un poema astronómico en hexámetros o dísticos poco posterior a Epicuro y la disputa de los tamaños; y de aquella colección de los primeros *Placita* de Aecio o de otra semejante pudo llegar la referencia, no sin confusión con la resonante *dóxa* de Epicuro, a la indigesta mole de apuntes de opiniones de Diógenes Laercio.

En cuanto a Heraclito de Halicarnaso, a quien siento predilección por endosarle ese trozo de hexámetro y los dos siguientes al menos, sabemos de él que fue un poeta amigo de Calímaco (por tanto, primera mitad del s. III ante*), de que nos dan noticia el propio Diógenes Laercio, en la lista de tocayos de Heraclito que al final de la* Vida *ofrece ("el tercero, el poeta de elegía halicarnasés") y Estobeo, XIV 656: "Heraclito el poeta, el camarada de Calímaco"; y sobre todo, conservamos de Calímaco un epigrama dedicado a su muerte, sabida, al parecer, tras largo tiempo, que dice así: "Alguien me contó, Heraclito, tu sino, y a llanto / me movió. Me acordé cuántas veces los dos // al sol en charla hicimos hundirse. Ya en algún sitio, / forastero halicarnasés, vieja ceniza eres tú; // ah, pero viven tus Ruiseñores: a ellos Aídes / de todo arrebatador mano jamás echará"; por donde nos enteramos de que su obra más conocida, o al menos la más apreciada de Calímaco, se titulaba* Ruiseñores *(*Aēdónes, *fem. en gr.), lo cual unido a la noticia de Diógenes Laercio hace a los estudiosos suponer que se trataba de una elegía o libro de elegías, cosa que en rigor no quiere decir más que 'poema compuesto en dísticos elegíacos'; pero que el asunto fuera lo bastante astronómico o celestial para que de él pudieran salir estos frs. que propongo o que hubiera compuesto otro poema astronómico (dado el fervor por la poesía didáctica del cielo en la época alejandrina, y el Imperio, de que poemas conservados o títulos numerosos nos dan testimonio, desde antes de Arato hasta después de Manilio, casi me atrevo a decir que lo más improbable es que no hubiese él escrito alguno) son cuestiones que quedan abandonadas a la conjetura.*

*De Heraclito de Halicarnaso no nos ha llegado, aparte estas propuestas mías, más que un epigrama (*Anth. Pal. *VII 465), bajo el simple epígrafe* Herakleítou *'De Heraclito', que pongo aquí, aparte su gracia, por lo poco que pueda servir para comparaciones de lenguaje (el dialecto empleado aquí es el dorio convencional de los alejandrinos):*

ἁ κόνις ἀρτίσκαπτος, ἐπὶ στάλας δὲ μετώπων
    σεύονται φύλλων ἡμιθαλεῖς στέφανοι·
γράμμα διακρίναντες, ὁδοιπόρε, πέτρον ἴκωμεν,
    λευρὰ περιστέλλειν ὀστέα φατὶ τίνος·
«Ξεῖν', Ἀρετημιάς εἰμι· πάτρα Κνίδος· Εὔφρονος ἦλθον
    εἰς λέχος· ὠδίνων οὐκ ἄμορος γενόμαν·
δισσὰ δ' ὁμοῦ τίκτουσα, τὸ μὲν λίπον ἀνδρὶ ποδηγὸν
    γήρως· ὃν δ' ἀπάγω, μναμόσυνον πόσιος».

"El polvo, recién cavado, y sobre el frontal de la estela / coronas de hojas se ven aún medio verdes temblar: // tras descifrar, caminante, la letra, veamos la piedra / los blancos huesos dirá que ella recubre de quién: // 'Aretémiade soy, forastero; mi patria, Cnidos; al lecho / entré de Eufrón; no pasé sin de dolores saber: // que pareja pariendo a la vez, dejé el uno por guía al marido / de su vejez; al que yo me llevo, recuerdo de él'".

*138

100 D-K

— ⏑⏑ — ⏑⏑ — ὥρας αἳ πάντα φέρουσι,
γῆ δὲ φύει.

Ⓕ Plut. *Quaest. Plat.* 8, 4, 1007 d : οὕτως οὖν ἀναγκαίαν πρὸς τὸν οὐρανὸν ἔχων συμπλοκὴν ὁ χρόνος οὐχ ἁπλῶς ἐστι κίνησις, ἀλλ' ὥσπερ εἴρηται, κίνησις ἐν τάξει μέτρον ἐχούσῃ καὶ πέρατα καὶ περιόδους· ὧν ὁ ἥλιος ἐπιστάτης ὢν καὶ σκοπὸς ὁρίζειν καὶ βραβεύειν καὶ ἀναδεικνύναι καὶ ἀναφαίνειν μεταβολὰς καὶ «ὥρας, αἳ πάντα φέρουσι», καθ' Ἡράκλειτον, οὐδὲ φαύλων οὐδὲ μικρῶν, ἀλλὰ τῶν μεγίστων καὶ κυριωτάτων τῷ ἡγεμόνι καὶ πρώτῳ θεῷ γίγνεται συνεργός. Id. *Def. orac.* 12, 416 a : οὐκ ἐνιαυτὸς ἀρχὴν ἐν αὑτῷ καὶ τελευτὴν ὁμοῦ τι πάντων ὧν «φέρουσιν ὧραι, γῆ δὲ φύει» περιεσχηκὼς οὐδ' ἀνθρώπων ἀπὸ τρόπου γενεὰ κέκληται;

Cfr. Macr. *in Somn. Scip.* I 20, 30 : Cicero .... ostendens in sole maximum lumen esse, non solum ait «dux et princeps et moderator luminum reliquorum» (adeo et ceteras stellas scit esse lumina), sed hunc ducem et principem, quem Heraclitus, fontem caelestis lucis appellat.

Ⓥ ὥρας, αἳ π. φ. *Quaest. Plat.* : πάντων ὧν φέρουσιν ὧραι *Def. orac.*
γῆ δὲ φύει *in solo Def. orac. additur.*

In Quaest. Plat. textum: ἐστι *ante* κίνησις *add. codd. aliquot* ⟨ἐπιταχθεὶς ἐπί⟩σκοπος Reinhardt : σκόπος *def.* Mullach.
In Def. orac.: ἐσχηκὼς Schwartz : περιεχῶς (προσεχῶς J κ) *codd.*

Ⓣ (el sol, dirigente de las) sazones del tiempo que traen todas las cosas / y Tierra las cría.

Ⓒ Viene la primera parte en las *Investigaciones platónicas* de Plutarco del siguiente modo: "Así que, teniendo una tan necesaria ligazón y conjuntamiento con el cielo, no es el tiempo movimiento simplemente, sino, como queda dicho, movimiento en ordenación dotada de su medida y límites y ciclos; de los cuales el sol, siendo presidente y vigilante para delimitar y discernir y para indicar y mani-

festar las mutaciones y las 'sazones del tiempo que traen todas las cosas', según Heraclito, tampoco de obras viles ni de pequeñas, sino de las mayores y más principales, viene a ser colaborador con el dios soberano y primero"; y parece indudable que en su *De la cesación de los oráculos* cita el mismo pasaje, aunque sin nombre de autor, con alteración del comienzo y añadimiento de la segunda parte: "¿No es cierto que el año, que en sí mismo principio y fin abarca a la vez de todas las cosas que 'las sazones del tiempo traen y la Tierra cría', tampoco contra costumbre de los hombres recibe nombre de 'generación' ⟨*geneá*⟩?"; así como parece claro que al mismo pasaje debe de referirse Macrobio en su comentario al *Sueño de Escipión,* cuando dice: "Cicerón ... mostrando que en el sol está la mayor lumbre, no sólo dice 'caudillo y príncipe y gobernante de las demás lumbres' (a tal punto sabe que también las otras estrellas son lumbres), sino que a este 'caudillo y príncipe', al que Heraclito llama así, lo llama fuente de la luz celeste"; de manera que, juntando el testimonio de Macrobio con los de Plutarco, se confirma que es en relación con el sol, presidente y caudillo y guía que las hace manifestarse, como en el pasaje en cuestión se hablaba de las *hôrai* 'estaciones' o 'sazones del tiempo' o 'del año' (podría incluso intentar restituirse delante de lo citado por Plutarco algún trozo de hexámetro como *hḗlios hēgemoneús* 'el sol, caudillo (de las horas que...)').

En todo caso, de la estructura métrica de fin y principio de hexámetro no puede uno decentemente desentenderse, aunque la sintaxis del comienzo en el original, dada la diferencia entre las dos citas de Plutarco, debe quedar en duda; y así como no se ve qué podría estar haciendo semejante pasaje en el libro de Heraclito (las otras referencias al sol que en sus frs. aparecen, n.[os] **51** y **79**, no condicen por cierto con nada de esto), bien podría ser parte del poema astronómico de Heraclito de Halicarnaso (v. a n.º ***137**) o de otro poeta helenístico; ni debe molestar mucho el cálculo de compatibilidad entre esta exaltación del sol y de sus Horas con lo del n.º ***137** sobre el tamaño del sol; pues hasta cabe imaginar que la contraposición estaba en la estructura del pasaje: "el sol, tan pequeño como parece y de ancho de un pie de hombre, ... es el caudillo y príncipe de todas las otras luces del cielo y de las Horas que traen todas las cosas que la Tierra cría".

***139**

*126a D-K

⟨ἌΡΚΤ⟨Ω⟩⟩

ἈΘΑΝΆΤΟΥ ΜΝΉΜΗΣ ΣΗΜΕΊ⟨Ω⟩ — ∪ ∪̄ — ×

Ⓕ Anatol. *De decade* p. 36 Heiberg : ἄρκτος ἑπτάστερος· Ἡράκλειτος· κατὰ λόγον δὲ ὡρέων συμβάλλεται ἑβδομάσι κατὰ σελήνην, διαιρεῖται δὲ κατὰ τοὺς ἄρκτους «ἀθ. μν. σημ.». πλειὰς ἑξάστερος ...
Et L. Valla *De exp. et fug. rebus* III 17 : septentrio stellarum septem. Heraclitus rationem annonae colligendae ad septem lunae transfert mutationes. Pleades septem stellae ...

Cfr. Joh. Lydus *De mens.* III 14 : ὅθεν οὐκ ἀπὸ σκοποῦ Ἡράκλειτος γενεὰν τὸν μῆνα καλεῖ, *cum ceteris quae apud* D-K 22 A 19 *inuenies.*

Ⓕ *Ad Anatoli textum:* ὡρέων : ὡρίων *cod.* ἑβδομάσι : ἑβδομὰς *edd. (sed cfr. Vallae translationem)* τοὺς ἄρκ. : τὰς ἄρκ. *edd.* : *an* τὼ ἄρκτω *erat?*

Ⓣ ⟨las Osas⟩ / señas las dos de memoria inmortal.

© Citado solo en el tratado *Sobre la década* de Anatolio de Berito, el colaborador de Justiniano, en el siguiente contexto: "La Osa, de siete estrellas: Heraclito; y según la cuenta de los tiempos, la pone en relación con las hebdómadas según la luna; pero lo interpreta según las Osas, 'señas ... inmortal'. La Pléyade, de seis estrellas"; que se entiende algo mejor teniendo en cuenta la traducción (parcial, saltando el trozo que nos interesa) de Lorenzo Valla: "El Septentrión, de siete estrellas. Heraclito la cuenta de la recolección de la cosecha la transfiere a las siete mutaciones de la luna. Las Pléyades, siete estrellas". Por varios otros textos (Plut. *De la ces. d. l.orác.* 415 e, "Los que leen *'hēbṓntōn'* ⟨en Hesíodo fr. 171, 2⟩ hacen de 30 años la generación ⟨*geneán*⟩, según Heraclito, tiempo en el que quien ha engendrado a uno cría al engendrado por él hasta ser a su vez capaz de engendrar"; un fragmento de Filón: "es posible que al año trigésimo un hombre venga a ser abuelo", etc.; Censorino 17, 2: "siglo es el espacio más largo de una vida humana delimitado por el parto y la muerte. Por lo cual los que computaron por treinta años el siglo mucho parece que se equivocaron: pues este tiempo es Heraclito testimonio de que se llama *geneán,* en cuanto que está en ese espacio el ciclo de la vida; y llama ciclo de la vida hasta que la natura vuelve de la simiente humana a la simiente"; y el enlace con la treintena lunar, /14+1/+/14+1/, en Juan Lido *De los meses* III 14 : "de donde no sin sentido Heraclito llama al mes generación ⟨*geneán*⟩") se ve que en el pasaje de la obra adonde esto pertenecía se trataba también de los ciclos lunares y se ponía a las estrellas en relación con los años de la vida humana.

Pero, sea lo que sea de todas esas astrologías más o menos pitagóricas (más discusión sobre el asunto tiene el lector en D-K I[14] p. 179 nota, con las opiniones

de Diels rechazando la autenticidad y H. Gomperz defendiéndola), lo cierto es que la repugnancia de semejantes puerilidades científico-supersticiosas con la razón heraclitana se ve claramente confirmada de fuera no sólo por el uso del Dual *sēmeíō* 'señas (dos)', que es desde luego incompatible con el jonio de Heraclito, y que muestra bien que este fr., como los dos anteriores, está en dialecto ático o más bien homérico, y no sólo por el evidente estilo poético (es útil comparar en la inscripción musical de Sícilo la locución muy semejante *mnḗmēs āthanátou sēma polychrónion* 'señal multitémpora de memoria inmortal'), sino porque lo citado resultan ser los cuatro primeros pies de un hexámetro normal hasta la diéresis tras el cuarto. De manera que, atribúyase o no la confusión de nombre a que este trozo de verso, como los dos anteriores, procedía del poema de Heraclito de Halicarnaso (es desde luego probable que al menos esos tres frs. vengan de la misma obra), ello es que ni él ni aquellas impertinentes citas sobre generaciones con él relacionadas (y que todas se explican por una misma confusión de origen) tienen por qué perturbar más a los lectores de los restos del libro del efesio.

*138 D-K ***140**

ποίην τις βιότοιο τάμοι τρίβον; εἰν ἀγορῇ μὲν
    νείκεα καὶ χαλεπαὶ πρῆξιες, ἐν δὲ δόμοις
φροντίδες· ἐν δ' ἀγροῖς καμάτων ἅλις, ἐν δὲ θαλάσσῃ
    τάρβος· ἐπὶ ξείνης δ', ἢν μὲν ἔχῃς τι, δέος,
ἢν δ' ἀπορῇς, ἀνιηρόν. ἔχεις γάμον; οὐκ ἀμέριμνος
    ἔσσεαι· οὐ γαμέεις; ζῇς ἔτ' ἐρημότερος.
τέκνα πόνοι· πήρωσις ἄπαις βίος. αἱ νεότητες
    ἄφρονες· αἱ πολιαὶ δ' ἔμπαλιν ἀδρανέες.
ἦν ἄρα τοῖν δοιοῖν ἑνὸς αἵρεσις, ἢ τὸ γενέσθαι
    μηδέποτ' ἢ τὸ θανεῖν αὐτίκα τικτόμενον.

Ⓕ *Cod. Paris. 1630* (s. XIV) *f.* 191r : Ἡρακλείτου φιλοσόφου κατὰ τοῦ βίου· «ποίην .... τικτόμενον». *Idem epigramma sub aliis nominibus* : *Anthol. Pal.* IX 359 ('Ποσειδίππου, οἱ δὲ Πλάτωνος τοῦ κωμικοῦ'), Stob. *Flor.* IV 34, 57, Posidipp. *Epigr.* 21 *(p. 79 Schott).*

Ⓣ ¿Por qué carrera de vida podrá uno tirar?: en la plaza, / pleitos y mil negocios duros: en casa también // más quebradero. En el campo, fatigas sin cuento: en los mares, / miedo. En tierra extranjera, si algo te llevas, temor: // si estás sin qué, sufrimiento. ¿Te casas?: Libre de penas / nunca estarás; ¿no te casas?: más triste vives aún. // Los hijos, trabajo: sin hijos, manquera. Las mocedades, / insensatez: a su vez las canas, incapacidad. // Así que, a elegir de dos cosas una, o no haber nacido / nunca, o bien al momento que a uno lo paren, morir.

Ⓒ Se incluye aquí este epigrama con motivo de que en un códice del siglo XIV aparece copiado con un título que dice "De Heraclito el filósofo en contra de la vida", pudiendo venir esto de una tradición antigua diferente de la que nos ofrece el mismo epigrama en el *Florilegio* de Estobeo, recogido de ahí en el libro IX de la *Antología Palatina* con el título "De Posidipo; pero según otros, de Platón el cómico". La factura es típica de la epigramática helenística, y bien puede ser que la atribución a Posidipo de Pela en Macedonia (principios del III *ante*, algo más viejo por tanto que Heraclito de Halicarnaso) sea lo más razonable. Pero, por si acaso la otra atribución, a Heraclito (de Halicarnaso), tiene algún fundamento (lo de "el filósofo" sería entonces un añadido fácil de explicar, y más teniendo en cuenta que el epigrama es una sarta de contradicciones) y puede contribuir, por la comparación con los otros versos que aquí incluyo, a precisar nuestra noción del estilo del Halicarnasés y a desenredar la confusión de nombres, quede aquí leído.

¿DE HERACLITO HOMERICO?

***141** 105 D-K

ἀστρολόγον εἶναι τὸν Ὅμηρον.

Ⓕ *Schol. Hom.* A T *ad* Σ 251 ("Ἕκτορι δ' ἦεν ἑταῖρος, ἰῇ δ' ἐν νυκτὶ γένοντο) : Ἡράκλειτος ἐντεῦθεν ἀστρολόγον φησὶ τὸν Ὅμηρον καὶ ἐν οἷς φησι ⟨Z 488⟩ «μοῖραν δ' οὔ τινά φημι πεφυγμένον ἔμμεναι ἀνδρῶν».
Eustath. *in Iliad.* p. 1142, 5 : ἐν δὲ τῷ «μιᾷ δ' ἐν νυκτὶ ἐγένοντο» Ἡράκλειτος παρετήρησε καὶ ἀστρολόγον εἶναι τὸν ποιητήν, ὅς ἐν μιᾷ νυκτὶ γενομένους τὸν Ἕκτορα καὶ τὸν Πολυδάμαντα ὅμως πολὺ διαφέροντας ἱστορεῖ διὰ ὥρας ἀκρίβειαν.

Ⓣ Que era astrólogo Homero.

Ⓒ Se nos transmite en un escolio al verso de la *Ilíada* que dice, hablando de Polidamante, "Con Héctor era él camarada, y en una noche nacieron", del siguiente modo: "A partir de ahí dice Heraclito que era astrólogo Homero, y también en donde dice ⟨VI 488⟩ 'Y digo que al sino no hay hombre ninguno que haya escapado'"; y en el comentario de Eustacio al mismo lugar (XVIII 251) de la *Ilíada:* "Y en lo de 'Y en una noche nacieron' observó Heraclito que también astrólogo era el poeta; el cual explica que, habiendo nacido en una misma noche Héctor y Polidamante, eran sin embargo muy diferentes ⟨el verso siguiente de Homero dice 'Pero el uno en hablar, el otro en lucha gran trecho vencía'⟩ debido a la exacta observación de la hora". Puede ser que ambos testigos sean independientes entre sí, pero procedentes de la misma fuente uno y otro, en la cual, por tanto, puede que estuviese también la referencia al otro verso de la *Ilíada,* el del sino, que da el escolio, y la explicación (pues es difícil que el *hòs* 'el cual' se refiera al poeta, sino más bien a Heraclito) de la diferencia de carácter entre Héctor y Polidamante por la "exacta observación de la hora" que en Eustacio se recoge.

Sea como sea, la impertinencia a la razón de Heraclito de semejante comentario (que, entre otras cosas, incluye un uso de *astrológos* no con el significado general de 'estudioso de los astros', sino ya con el posterior de 'astrólogo' o 'agorador del destino de cada particular por las estrellas de su nacimiento') se me aparecía bastante clara, aunque anduve algún tiempo tratando de situarlo (leído, naturalmente, con tono de mofa) por entre los n.[os] **29** y **30** de las críticas de Homero, hasta que caí en la cuenta de que, en cambio, era muy propio de las *Alegorías* de Heraclito Homérico, de las que, según antes he advertido, nos falta justamente la parte del comentario a la *Odisea* en que las cuestiones astrales debían de abundar; y aunque los versos aquí tocados sean de la *Ilíada,* bien sea que a propósito de otro pasaje de la *Odisea* se volvía sobre ellos, bien que se nos haya perdido algo del comentario al libro XVIII de la *Ilíada,* parece lo más razonable atribuir a las *Alegorías* tales citas, sin que pueda, por otro lado, pensarse que ni Eustacio ni los otros escoliastas estaban en condiciones de distinguir mucho entre un Heraclito y otro.

¿DE UN POEMA ÓRFICO?

*142

77 (1.ª) D-K

ΨΥΧΗ͂ΙΣΙ ΒΡΟΤΈΑΙΣ ΘΆΝΑΤΟΣ ὙΓΡΗ͂ΙΣΙ ΓΕΝΈΣΘΑΙ.

Ⓕ Olympiod. *in Gorg.* 237, 6 : τὴν γένεσιν ὑγρὰν καλοῦσιν οἱ παλαιοί· οὕτω γοῦν καὶ λέγεται περὶ τῆς ψυχῆς· «ψυχῆσι .... γενέσθαι», διὰ τὸ ῥευστὸν καὶ ὑγρηλὸν καὶ διὰ τὸ ἀνθεῖν αὐτῶν ἐνταῦθα τὰς ζωάς. (*Adnotatio in margine* : τὸν λὄγον Ἡρακλείτου φασίν). *Et* Id. *ib.* 142, 8 : ὡς γὰρ ἔφη Ἡράκλειτος, ψυχῆς ἐστι θάνατος ἡ ὑγρασία. *Adnot. in marg.* : ση. τὸν Ἡρακλείτου περὶ ψυχῆς λόγον· «ψυχῆσι θαν. ὑγρ. γεν.».
Iulian. *Orat.* V 165 d : λέγεταί τοι καὶ πρὸς Ἡρακλείτου «ψυχ. θαν. ὑγρ. γεν.».
Arist. Quint. p. 64, 31 Jahn (*post* n.º 109) : τὴν δὲ ὑπὸ τῆς ἀερίου ζάλης τε καὶ ἀναθυμιάσεως θολουμένην ἐμφαίνει λέγων «ψυχ. θαν. ὑγρ, γεν.». τεκμηριοῦσι δὲ τοῦτο καὶ ἰατρῶν παῖδες.
Porphyr. *De antro nymph.* 10 (*uideas amplius laudatum ad* n.º 113) : ὥς φησιν ὁ Νουμήνιος .... λέγων ...., ὅθεν καὶ Ἡράκλειτον ψυχῆσι φάναι τέρψιν (μὴ 'θάνατον') ὑγρ. γεν., τέρψιν δ' εἶναι αὐταῖς τὴν εἰς γένεσιν πτῶσιν.
Procl. *in Tim.* I 126, 22 d : ὁ δέ γε φιλόσοφος Πορφύριος .... φησιν ὅτι .... ὅτε δὲ τὸ ἐπιθυμητικὸν ὑπὸ πῆς γενησιουργοῦ κατακλυζόμενον ὑγρότητος ἐκνευρίζεται καὶ βαπτίζεται τοῖς τῆς ὕλης ῥεύμασι, καὶ ἄλλος οὗτος ψυχῶν τῶν νοερῶν θάνατος, «ὑγρῆσι γενέσθαι» φησὶν Ἡράκλειτος.

Cfr. Clem. *Strom.* VI 17 *cum uersibus quibusdam Orphicis, necnon alia testimonia ad* n.º 111 *adlata.*

Ⓥ ψυχῆσι : ψυχὴν *Aristidis codd.* βροτέαις *in solo Olympiodori loco 237 et Procli* M *seruatum* τέρψιν *pro* θάνατον *Numenium legere uoluisse e Porphyrio colligitur.*

Ⓣ Para las almas humanas hacerse húmedas, muerte.

© Como se ve por los numerosos testimonios, el verso se había ganado, en el Imperio al menos, una atribución generalizada a Heraclito: lo da como hexámetro completo Olimpiodoro (V *post*) en su *Comentario al Gorgias,* donde solamente dice "A la generación la llaman húmeda los antiguos; así también, por ejemplo, se dice acerca del alma 'Para las ... muerte', debido a lo flúido y acuoso y por lo de que de ellas florecen entonces las vidas"; pero en una nota al margen se lee "La razón, de Heraclito —dicen"; y ya antes en otro pasaje del mismo *Comentario* había escrito Olimpiodoro "Pues, como dice Heraclito, muerte del alma es la humedad" (donde todavía podía tratarse de un recuerdo del fr. auténtico, n.º **111**); pero ahí otra anotación reza "Nota: la razón de Heraclito acerca del alma 'Para las almas hacerse húmedas muerte'". Esta versión, sin (salvo un *MS* de Proclo) el *brotéais* 'mortales', 'humanas' (que puede ser un añadido de alguien para completar el verso, pero que puede también conservar el verso originario) es la que dan los otros testimonios: Juliano en uno de los *Discursos* "Viene también, por cierto, de Heraclito el dicho de que 'Para las ... muerte'"; el rétor Aristides Quintiliano (comienzos de II *post*) "Pero a la enturbiada por la tempestuosidad del aire y la evaporación la designa al decir 'Para las ... muerte'; y de eso dan también testimonio los Hijos de la Medicina ⟨e.e. los médicos en general: no se implica que hubiera Aristides leído un texto en tal sentido en los escritos hipocráticos⟩"; Porfirio (fines de III *post*) en su *De la gruta de las ninfas* hemos visto ya, a propósito de otra cita que con ésta nos conserva, en el n.º **113** cómo, citando al pitagórico-platónico Numenio de Apamea (II *post*) dice (v. en n.º **113** texto más amplio) "... como dice Numenio ... al decir que ... de donde también ⟨dice Numenio⟩ que lo que Heraclito dice es que es para las almas placer (no muerte) el volverse húmedas, y que placer es para ellas la caída en la generación"; y Proclo (V *post*), citando al mismo Porfirio, no se ve claro hasta dónde: "Pero lo que es Porfirio el filósofo ... dice que ... pero, cuando el ⟨elemento⟩ volitivo ⟨*epithȳmētikón*⟩ inundándose por obra de la humedad generativa se enerva y se empapa con los flujos de la materia, es también ésa otra muerte de las almas, de las intelectivas ⟨*noerôn*⟩ el volverse húmedas —dice Heraclito". Pero hay que tener además en cuenta los testimonios de Clemente y Filón que en n.º **111** he dado para el verdadero fr. de Heraclito, del que esto no es más que una versificación; y también los versos que allí cita como de Orfeo San Clemente.

Que éste proceda del mismo poema órfico que aquéllos, que son igualmente una paráfrasis versificada de Heraclito n.º **111**, parece muy probable, aunque no veo bastante fundamento para proponer un modo de enlace entre todos ellos. Que al autor, más o menos neopitagórico, de un tal poema le viniera bien la fórmula heraclitana para el desarrollo de las consabidas historias de almas, propias de esa (y otras muchas) sectas (como el favor que la cita ha encontrado entre los neoplatónicos también muestra) se comprende bien. Que, en fin, la adscripción del verso al nombre de Heraclito se fundara ya en una presencia del nombre en el texto o el título del poema mismo, o que simplemente algún autor o antología anterior a Aristides y a Numenio presentara la versificación de la sentencia heraclitana como de Heraclito, de donde el error se habría propagado en adelante, no veo apoyos para decidirlo ni tiene mayor interés a nuestro propósito.

Lo hexamétrico de la formulación es en todo caso indenegable, ni a nadie le chocará el alargamiento de *-tos* en la 4.ª thesis, si bien éste y otros rasgos me sugieren más bien un tipo de hexámetro distinto del alejandrino del posible poema de Heraclito de Halicarnaso, y muy cercano en cambio al usual en los innumerables poemas órficos de desde el s. IV *ante* hasta el Imperio.

¿DE CRISIPO U OTRO ESTOICO?

---

*143

67a D-K

Ⓕ Hisdosus Scholasticus *ad Chalcid. in Tim., cod. Paris. Lat. 8624 (XII saec.)* f. 2 :

alii autem dicunt quod mundi medietas est sol, quem cor totius mundi esse uolunt. «quemadmodum enim» inquiunt «anima hominis sedem et domicilium in corde habet, unde per membra corporis uires suas spargens in omnibus corporis membris tota sua membra uegetat, ita uitalis calor a sole procedens omnibus quae uiuunt uitam suministrat»; cui sententiae Heraclitus adquiescens optiman similitudinem dat de aranea ad animam, de tela araneae ad corpus, sic: «aranea stans in medio telae sentit, quam cito musca aliquem filum suum corrumpit, itaque illuc celeriter currit quasi de fili persectione dolens: sic hominis anima, aliqua parte corporis laesa, illuc festine meat quasi impatiens laesionis corporis, cui firme et proportionaliter iuncta est».

Cfr. Chalcid. *in Tim.* cp. 220 : solus uero homo ex mortalibus principali mentis bono, hoc est, ratione utitur, ut ait idem Chrysippus, sicut aranea in medietate cassis omnia filorum tenet pedibus exordia, ut, cum quid ex bestiolis plagas incurrerit, ex quacumque parte de proximo sentiat, sic animae principale positum in media sede corporis sensuum exordia retinere, ut, cum quid nuntiabunt, de proximo recognoscat.
Et Tertull. *De an.* 14 : non longe hoc exemplum ⟨*i.e.* Archimedis organum hydraulicum⟩ est a Stratone et Aenesidemo et Heraclito: nam et ipsi unitatem animae, quae in totum corpus diffusa et ubique ipsa, uelut flatus in calamo per cauernas, ita per sensualia uariis modis emicet, non tam concisa quam dispensata. *At* Idem *ib.* 15 : ... ut neque extrinsecus agitari putes principale istud, secundum Heraclitum, *etc.* *Et* Sext. *Adv. math.* VII 349 : ... οἱ μὲν ἐκτὸς τοῦ σώματος ⟨*scil.* περιέχεσθαι τὴν ψυχήν⟩, ὡς Αἰνησίδημος κατὰ Ἡράκλειτον, οἱ δὲ ἐν ὅλῳ τῷ σώματι, καθάπερ τινὲς κατὰ Δημόκριτον. *et ib.* VIII 286, *ad* n.° 8.

Ⓥ *In Hisdosi textum:* sic: «aranea : sic⟨ut⟩ aranea *edd.* persectione Diels : perfectione *cod.*

© En un comentario de un tal Hisdoso, llamado Escolástico, al comentario de Calcidio al *Timeo* de Platón, que encontró en un códice de la Biblioteca de París del s. XII M. Pohlenz, el gran estudioso de los estoicos, y publicó en 1903, se lee lo siguiente: "Otros en cambio dicen que el centro del mundo es el sol, que quieren que sea el corazón del mundo entero. 'Del mismo modo' dicen 'que el alma del hombre tiene en el corazón su sede y domicilio, de donde por los miembros del cuerpo esparciendo sus fuerzas en todos los miembros del cuerpo vivifica por entero los que son miembros suyos, así el calor vital procedente del sol a todos los que viven les suministra vida'; al cual parecer dando Heraclito su aquiescencia, ofrece una excelente similitud de la araña al alma, de la telaraña al cuerpo, así: 'la araña manteniéndose en el medio siente la tela, tan pronto como una mosca estropea alguno de sus hilos, y así acude allí rápidamente, como doliéndose con el corte del hilo: así el alma del hombre, herida alguna parte del cuerpo, allí marcha prontamente, sin poder sufrir la lesión del cuerpo, al que está firme- y proporcionalmente unida'". Ante lo cual, antes de preguntarnos cómo el nombre de Heraclito pudo llegar a semejante sitio, lo que no debía ocultársele a nadie es que la cita de la comparanza del alma con la araña es poco más que una paráfrasis de ésta que encontramos en el propio comentario de Calcidio (IV *post*) al *Timeo* (el único diálogo por donde las Edades Medias se alimentaron de platonismo hasta el s. XII), como sigue: "Pero solo el hombre de entre los seres mortales disfruta del bien soberano ⟨*principālī,* e.e. *hēgemonikōi*⟩ de la mente, esto es, de la razón, como dice el mismo Crisipo que 'así como la araña en la mitad del retículo retiene con sus patas todos los arranques de los hilos, de manera que, cuando alguna bestezuela viniere a chocar en las redes, de cualquier parte que sea lo sienta como de inmediato, así el elemento soberano del alma, puesto en la sede central del cuerpo, retiene los arranques de los sentidos, de manera que, cuando ellos den algún aviso, lo reconozca de inmediato'"; sólo que el final, con el ánima no simplemente reconociendo la señal, sino acudiendo a la herida, suena en el texto de Hisdoso algo más epicúreo que no estoico; y es también digno de nota que en Hisdoso la cuestión de la araña está íntimamente ligada con la de la equiparación entre el alma y el sol como centro dispensador de vida, al punto de que todo ello pudiera venir de una misma fuente; y ello lo acerca un poco a lo que de la exaltación solar hemos visto a propósito de los versos del n.º ***138**.

Sobre de dónde puede haber venido la peregrina atribución a Heraclito, da algún vislumbre el tratado de Tertuliano *Sobre el alma,* donde en un lugar dice que "No lejos está este ejemplo ⟨a saber, el del órgano hidráulico de Arquímedes⟩ de Estrabón ⟨el sucesor de Teofrasto en el Perípato⟩ y de Enesidemo y Heraclito ⟨sobre 'Enesidemo siguiendo a Heraclito' v. en Prolegómenos⟩: pues también ellos salvaguardan la unidad del alma, que, difundida por todo el cuerpo y por doquiera ella misma, tal como el soplo en una flauta por los orificios, así —dicen— por

las vías sensitivas de varios modos se lanza, no tanto fragmentada como distribuida", mientras que en el cap. siguiente dice "... de manera que no puedas pensar que se agita por de fuera ese elemento soberano ⟨*principale*⟩, según Heraclito..."; de las cuales bastante incompatibles doxas es la segunda la que hallamos repetidamente referida a Heraclito (el elemento espiritual, e.e. la razón, que en el tinglado estoico y otros se convierte en el *hēgemonikón* o instancia soberana del aparato anímico, anda por fuera, naturalmente, como que no puede estar dentro de uno) en pasajes de Sexto Empírico como el siguiente: "los unos fuera del cuerpo ⟨e.e. dicen que se encuentra el alma⟩, como Enesidemo-siguiendo-a-Heraclito, mientras que otros en el cuerpo entero, como algunos-siguiendo-a-Demócrito".

Pero, hubiera o no algo en el ecléctico Enesidemo que diera lugar, a través de confusiones como la de Tertuliano, a la atribución a Heraclito que sólo en el escolástico Hisdoso florece en el s. XII, sea su cita o no una mera paráfrasis de la de Crisipo, lo que ciertamente no debían haberse disimulado los estudiosos es que semejante comparanza es del todo incompatible con las maneras en que podemos oír a razón en buenos fragmentos (n.[os] **104-113**) hablar acerca del ánima o alma-y-vida y de las ánimas; más aún: para un pensamiento todavía relativamente libre y prefilosófico no caben siquiera imaginerías de ese tipo, porque la substantivación 'el alma' no puede haberse aún fijado ni establecido como idea dominante; en cambio, una vez que la Ciencia o Filosofía se han constituido, la fijación de la idea de 'alma' es inevitable y congruente con todo el aparato de concepción de la Realidad; y desde ese momento, la comparación con la araña en su tela resulta tan obvia, brillante y oportuna, que casi tiene que ocurrírsele a cualquier filósofo.

EPILEGÓMENOS

1 *Por lo demás, recojo aquí brevemente las varias doxas a propósito de alma que en algún sitio aparecen referidas a Heraclito y que han merecido la bastante consideración para figurar al menos en el apartado* A *del D-K y tenerse en cuenta para especulaciones de los estudiosos de Filosofía.*

2 *Primero, otro pasaje del comentario de Calcidio al* Timeo, *del que suele pensarse que en gran parte procede del que hizo el estoico Posidonio (II-I* ante*): "Heraclito por su parte, concordando en ello los estoicos, conecta nuestra razón con la divina que rige y gobierna los asuntos del mundo: que, al haberse hecho, debido a la inseparable concomitancia, sabedora de la decisión racional, descansando las ánimas, anuncia las cosas futuras con ayuda de los sentidos; y que de ahí sucede que aparezcan imágenes de lugares desconocidos y visiones* ⟨simulacra⟩ *de hombres tanto vivos como muertos; y el mismo afirma la utilidad de la adivinación y que reciben premoniciones los que lo merecen con intervención de las divinas potestades". Es un buen ejemplo de cómo, después de una larga tradición de doxas filosóficas, pueden haberse algunos ecos de proclamaciones de razón que en el libro hubiera configurado en doctrina y venido a confundir con otras de escuelas varias.*

3 *Luego, lo que se dice en el* Del alma *405 a de Aristóteles, contradiciéndose descaradamente con lo que del fuego como* archḗ *se dice en el Primero de los* Metafísica: *"Pero Heraclito dice que el principio* ⟨archḗn⟩ *es ánima* ⟨psȳchḗn⟩, *si es cierto que lo es la evaporación* ⟨anathȳmíāsin⟩, *de la que las otras cosas se constituyen"; donde, aparte la manía de colocar la noción científica de* archḗ *de un modo o de otro, se conserva ciertamente un eco desfigurado de algo que debía de sonar en el libro (v. a n.º* **108***); de lo cual, por un progreso en la escolarización de la noción de* 'anathȳmíāsis', *leemos esto en los* Placita *de Aecio IV 3, 12: "Heraclito el alma del Universo ⟨dice que es⟩ evaporación a partir de los elementos húmedos que en él hay, y que la de los seres animados, procedente de la de fuera y de la evaporación en ellos mismos, homogénea ⟨con la de fuera⟩"; donde se ha juntado también probablemente algo de lo que sobre la exterioridad de la mente hemos visto desarrollarse en Sexto Empírico.*

4 *Ello también en esta perfecta culminación de la configuración doxográfica que leemos en Macrobio 14, 19: "Heraclito el científico* ⟨physicus⟩ *⟨dice que el alma es⟩ una pavesa* ⟨scintillam⟩ *de la esencia estelar".*

5 *Y en fin, de la misma tradición escolar que los anteriores, este otro punto de los* Placita *de Aecio IV 7, 2: "⟨Heraclito, que el alma es imperecedera⟩ ⟨completa*

Diels a partir de la paráfrasis de Teodoreto⟩: pues, saliendo al alma del todo, vuelve a retirarse a lo que es con ella homogéneo".

6 *Y concluyo asimismo con un breve recorrido al cúmulo de doctrinas meteorológicas o astronómicas que en averiadas fuentes aparecen atribuidas a Heraclito.*

7 *Primero, la sarta que viene, tras algunas entreveradas con rastros fidedignos del libro, que ya a varios propósitos hemos utilizado, en Diógenes Laercio IX 9-11: "... pues ⟨dice que⟩ al espesarse el fuego se vuelve húmedo y concentrándose llega a hacerse agua, mientras que al congelarse el agua se convierte en tierra; y que ésa es la 'vía hacia abajo'; y que a su vez en cambio la tierra se desparrama, de la cual viene a hacerse el agua, y de ella las restantes cosas, remitiéndolas más o menos todas a la evaporación ⟨*anathȳmíāsin*⟩ a partir de la mar: y ésa es la 'vía hacia arriba'. Pero que se producen evaporaciones a partir de la tierra y de la mar, las unas esplendentes y puras, y las otras tenebrosas; y que se van aumentando el fuego por obra de las esplendentes y lo húmedo por obra de las otras. En cuanto a cómo es lo circundante ⟨*tò periéchon*, aquí el ámbito celestial⟩, no lo manifiesta: sólo que hay en él unos cuencos que están vueltos con la concavidad hacia nosotros, en los cuales acumulándose las evaporaciones esplendentes producen llamas, las cuales ⟨dice que⟩ son los astros; y que la más esplendente es la llama del sol y la más cálida; que es que las otras estrellas están más alejadas de la tierra, y que por eso resplandecen y calientan menos; y que la luna, siendo más vecina de la tierra, no se mueve por un espacio limpio, mientras que en cambio el sol está puesto en uno transparente y sin mezcla, y está a una distancia de nosotros bien proporcionada; así que por eso calienta más y da más luz. Y que hacen eclipses sol y luna al darse la vuelta para arriba los cuencos. Y que las configuraciones de la luna según el curso del mes se producen al revolverse en ella ligeramente el cuenco. Y que día y noche se producen, así como meses y estaciones del año y los años y las temporadas lluviosas y los vientos y los fenómenos de ese orden, según las diferentes evaporaciones: que es que la evaporación esplendente vuelta llama en el círculo del sol hace el día, y la contraria al predominar da por resultado la noche; y que al aumentar a partir de lo esplendente lo cálido hace verano, y al acrecentarse a partir de lo tenebroso lo húmedo produce invierno. Y congruentemente con eso también sobre los demás fenómenos razona causas ⟨*aitiologeî*: tal es la actividad central de toda Ciencia o Filosofía⟩. En cuanto a la Tierra, nada manifiesta sobre cómo es ella, así como tampoco sobre los cuencos. Y ésos eran los pareceres ⟨*tà dokoûnta*⟩ que él tenía". Haya tenido el lector paciencia con esta retahíla, porque en su puerilidad escolar (lejos está también ella de la robusta teorificación de la época helenística, de donde remotamente procede) ha de servirle bien para enfrentarla con las verdaderas razones que de los restos del libro hemos leído, de cuyas muchas incompatibilidades con estas imaginerías de la Realidad no me paro a hacer el pormenor.*

8 *Y luego, la lista de doxas que, a nombre de Heraclito o, según lo que se ha advertido antes, con vacilación entre los nombres de Heraclito y Heraclides (Póntico), aparecen en los* Aréskonta *o* Placita *de Aecio, laboriosamente reconstruidos por Diels a partir de la* Epitomé *o* Resumen *pseudoplutarquiano más algunos extractos o paráfrasis en Estobeo, Teodoreto y algún otro: donde es de notar que las*

tres que aparecen primeras (I 3, sobre que la archḗ *fuego, con Hípaso metapontino, como desde Aristóteles; I 7, con el fuego cíclico y la* heimarménē, *citado al n.º* **73**; *I 8, sobre la materia cambiante y flúida para los estoicos, como para Heraclito) y también I 23, sobre el movimiento inherente a todas las cosas, usado al n.º* **70**, *se ve al menos que proceden de manejos y trivializaciones de fórmulas que en el libro había, cosa que ni siquiera cabe pensar de ninguno de los numerosos que siguen: I 13, de los* pségmata *o raspaduras, que los más de los estudiosos le pasan a Heraclides; II 1, de que el cosmos es uno solo, para Tales, Pitágoras, Empédocles, Ecfanto, Parménides, Meliso, Heraclito, Anaxágoras, Platón, Aristóteles, Zenón ⟨presumiblemente el estoico; atención al sitio en que se enlista a Heraclito, que cronológicamente le cae bien a Heraclides⟩; II 4, de que el cosmos es génito no según tiempo, sino según pensamiento, de lo que sin embargo hemos usado para n.º* **81**; *II 11, que, para Heraclito y Parménides, el cielo es ígneo; II 13, que, también con Parménides, las estrellas son acumulaciones de fuego; II 13 (las más fuentes a Heraclides, un códice a Heraclito), que cada estrella tiene su tierra y aire, etc.; II 16 (con Parménides para una fuente, con los Estoicos para otra), que los astros se alimentan de la* anathȳmíāsis *terrestre; II 20 (con Hecateo), que el sol es un encendimiento intelectivo* ⟨noerón⟩ *salido del mar; II 20, la cita sobre el tamaño de un pie del sol, que hemos empleado antes; II 21, de que es esferoidal, algo combado (?:* hypókyrton*); II 24 (en una fuente, con Hecateo), sobre los eclipses por vuelta de la convexidad del cuenco, como en lo de Diógenes Laercio que hemos visto (que de Aecio proceda mucho de ese pasaje de Diógenes es muy probable); II 25 (las fuentes vacilan entre Heraclides y Heraclito), de que la tierra está rodeada por una bruma; II 27, de que es esferoidal; II 28, de cómo sol, luna y estrellas, esféricos, recibiendo* anathȳmíāsis, *dan luz a la vista, y el sol más que la luna, por lo que también hemos visto en Diógenes Laercio; II 32, de que el Gran Año es de 18.000 años solares para Heraclito (cuenta que corrige Diógenes el estoico multiplicando por 365); (en III 1, Heraclides Póntico sobre cometas); III 3, explicación de truenos y relámpagos (con intervención de* anathȳmíāsis *para éstos), así como de los* prēstēres *(que aparecen, bien de otro modo, en n.º* **76**); *(en III 12, Heraclides Póntico, junto con Ecfanto, hacen a la tierra girar a modo de rueda); III 16, Heraclides/Heraclito, junto con Aristóteles, explicando las mareas; IV 3, Heraclides en Diels* Doxogr., *pero Heraclito en varios códices, según Wehrli* Heracleides, *de que el alma es como una luz* ⟨phōtoeidê⟩; *IV 3, la cita sobre alma universal y animal ya sacada antes; IV 7, la del alma imperecedera, también allí usada; (en IV 9 Heraclides, junto con Parménides, Empédocles, Anaxágoras, Demócrito y Epicuro, explica las sensaciones diferentes por una proporción de sus vías o poros correspondientes con los diferentes sensibles que les tocan; que es lo más cercano de Heraclides que encuentro a la historia de la araña de n.º* ***143**); *y V 23, Heraclito con los Estoicos, sobre que los hombres alcanzan la madurez, e.e. capacidad generativa, a las dos hebdómades (así como conocimiento de bien y mal), lo cual se relaciona estrechamente con lo que al n.º* ***139** *hemos visto sobre ciclos heptádicos de astros y de edad humana.*

9 *Habría todavía que añadir el pasaje, que D-K (22 B 139) relegan a falsificación bizantina, sobre movimiento de los astros, bajo título "De Heraclito el filósofo", así como una nota de Jorge Paquímeres (cit. por D-K.* ib. *nota) sobre coin-*

cidencia de astros en sus posiciones, refutando a hoi perì tòn Hērákleiton *'los de en torno a Heraclito'; y seguramente se me escapan todavía algunas referencias semejantes.*

10 *Pero lo que deseaba sobre todo al someter al lector a esta lista de impertinencias creo que está cumplido ya con esto: a saber, poner de manifiesto la coincidencia de que, en tanto que los autores a quienes debemos numerosas citas literales o fidedignas del libro y que ofrecen las mejores probabilidades de haberlo leído directamente, San Hipólito, San Clemente, el mismo Plutarco, pese a alguna veleidad de la memoria, y las mismas colecciones de Estobeo, en cuanto toca a recopilación de fórmulas literales, no nos proporcionan ni una cita que pertenezca a tales teorificaciones científicas sobre astros, vientos, almas, años astrales o ciclos de la vida humana, son en cambio las fuentes más mezquinas y sospechosas, es decir aquéllas a las que o bien no debemos ni una mala cita literal y fidedigna de todo el libro, como son los* Placita *de Aecio, o que son el colmo de la indiscriminación en la colecta bibliográfica, que es el caso de Diógenes Laercio, las que precisamente nos han cargado el nombre de Heraclito con toda esa morralla de doxas o doctrinas filosóficas.*

11 *Rastrear con más cuidado de dónde pueda proceder cada una de esas muestras de saber de la Realidad, se lo dejo ya a otros más entendidos que yo en cuestiones de Historia de la Ciencia, habiéndome aquí limitado a sugerir las vías más probables de la confusión, sea por elaboración postsocrática en heraclitistas más o menos infieles, como Heraclides Póntico, "el que a Heraclito para todos explicó", como dice el cómico Antífanes (Wehrli* Herakleides *fr. 10=Ateneo IV 134 b), o aquel Enesidemo* kath' Hērákleiton, *de cuya labor sabemos bastante sobre todo por Sexto Empírico, o también en alguno de los estoicos que gustaban de darse a Heraclito por padre, sea por mera confusión de nombres, principalmente, tenida cuenta de las observaciones que al principio de este Apéndice he consignado, con el del mismo Heraclides, o en algún caso, por la parte perdida de sus* Alegorías, *con el de Heraclito Homérico, o con el del poeta, acaso astronómico, Heraclito de Halicarnaso.*

12 *No es que diga que habría sido de por sí imposible que en alguna parte del libro, abandonándole la voz de la razón común, hubiera Heraclito cedido a la tentación de presentar opiniones y teorías sobre los fenómenos reales: bien cerca y en frente tenemos el caso de Parménides que notoriamente así lo hizo, cuando en su poema, cansado de dejar a la diosa que dijera simplemente la verdad, con justificación expresa de que también las creencias tienen su ser como creencias y hay por tanto que saberlas ("Mas has de enterarte de todo, lo mismo / corazón sin temblor de la bienredonda verdad que creencias / de los mortales, en las que no cabe fe verdadera; / y aun ésas, con todo, habrás de aprender, cómo, siendo creídas, / tendrán en creencia que ser, por todos todas entrando": 1, 28-32), a fin de que no nos engañen al encontrarlas entre los hombres ("por tal ordenación lo aparente todo te cuento, / no vaya nunca noción de mortales al paso a rozarte": 118 s.* Lect. Pre-

socr. I=*D-K 8 60 s.), hace a la diosa, como parte segunda del poema, pasar a exponer doxas astronómicas y psicológicas: "Aquí te me paro ya en la razón de fiar y la idea / en torno a verdad. Mas ve desde aquí las creencias mortales / sabiendo, atento al orden engañador de mis versos" (108-110=D-K 8, 50-52): así que (¿por qué no?) algo parecido podía a Heraclito haberle también pasado, y no por ello dejaríamos de oír, pasando de largo las partes en que se expusieran verdades, aquéllas otras en que la razón común se dedicara a decir verdad, esto es, a revelar la mentira de las verdades ya sabidas; no: es, sencillamente, que no tenemos fundamento para sospechar tal cosa, y podemos leer los restos del libro de Heraclito limpios de tales adherencias doctrinarias, no un* Perì phýseōs *en el sentido postsocrático de Física o Ciencia o etiología de una realidad tomada como externa al lenguaje que razona sobre ella, sino más bien un lugar en que el lenguaje mismo muestra en acto su propia lógica (una Lógica de la contradicción, anterior a toda filosofía), también presentándose a él mismo como realidad o fuego, en la parte de la Razón General, para lanzarse luego contra las ideas dominantes sobre gobiernos y persona, en la Razón Política, y contra creencias y prácticas religiosas y esperanzas postrimeras, en la Razón Teológica; mientras que, en cambio, el que eso quisiera prontamente convertirse, con el desarrollo de la Filosofía o Ciencia, en un sistema más de opiniones y teorías, es lo más natural del mundo, y lo que una y otra vez ha sucedido y ha de suceder, también con este intento de resurrección de la razón común de las reliquias del libro de Heraclito: tal es la necesidad y miedo que nos obliga a tener ideas sobre las cosas olvidando que las cosas están hechas también de nuestras ideas.*

Zamora, 18 de agosto de 1984

INDICE
DE PASAJES Y DE AUTORES

Las referencias van al n.° del fr. en esta edición y a sus secciones Ⓕ, Ⓥ, Ⓒ o a los párrafos de Prol(egómenos) y Epil(egómenos).

En tipo mayor, los lugares usados en Ⓕ como fuente. Marcados con ⤢, aquéllos en que hay en Ⓥ alguna propuesta crítica sobre el contexto del citador.

Los nombres se dan en su forma latina aun cuando estén usados en la griega o la española (*Jenófanes* = *Xenophanes, Estobeo* = *Stobaeus, Crisipo* = *Chrysippus*, etc.; pero *Philon*, no *Philo*, y así en los otros semejantes).

Disculpa de que las observaciones de filólogos modernos aparezcan referidas con el solo nombre de autor; el curioso lector deberá buscar la referencia precisa en el repertorio de Mondolfo-Tarán o en la anotación de las ediciones precedentes.

Salvo excepción, la cita de antiguos es a la edición preferente que ofrece la lista de González-Facal *Repertorium Litterarum Graecarum*, Madrid 1982.

TABLA DE CORRESPONDENCIAS
Con las ediciones citadas en Prol. 4

D-K	Bywater	Wheel-wright	Marco-vich	Kahn	Esta edición
1	2	1	1	1	**1**
2	92	2	23	3	**4**
3	Ø	37	57	47	***137**
4	(*JPh* IX)	Ø	38	App. 1	**55** **(2.º)**
5	130 +126	75 +78	86	117	**125**
6	32	36	58	48A	**64**
7	37	58	78	112	**50**
8	46	98	Ø	75	**43**
9	51	102	37	71	**55** **(1.º)**
9a **(=A22)**	43	Ø	Ø	Ø	**30**
10	59	112	25	124	**46**
11	55	41	80	76	**83(b)**
12	41+42	21+44	40	L,113B	**108** (*et* 63F)
13	54	Ø	36	72A	**54** **(1.º)**
14	124 +125	76	87	115	**127**
15	127	77	50	116	**129**
16	27	73	81	122	**7**
17	5	57	3	4	**11**
18	7	19	11	7	**135**
19	6	Ø	Ø	17	**16** 2.ª parte
20	86	Ø	99	98	**115**
21	64	16	49	89	**130**
22	8	4	10	8	**23**
23	60	100	45	69	**52** **(2.º)**
24	102	86	96	100	**95**
25	101	70	97	96	**114**
26	77	65	48	90	**133**
27	122	66	74	84	**134**
28	118	71+87	20+19	85+87	**13**
29	111b	85	95	97	**94**
30	20	29	51	37	**81**
31 1.ª parte	21	32	53	38	**76**
31 2.ª parte	23	33	53	39	**78**
32	65	119	84	118	**41**
33	110	83	104	66	**90**
34	3	55	2	2	**17**
35	49	3	7	9	**22**
36	68	49	66	102	**111**
37	53	103	Ø	72B	**54** **(2.º)**
38	33	Ø	63b	24	**93**
39	112	Ø	100	62	**92**
40	16	6	16	18	**24**
41	19	120	85	54	**25**
42	119	93	30	21	**29**
43	103	88	102	104	**102**
44	100	82	103	65	**89**
45	71	42	67	35	**106**
46	132 +134	56	114	App. 1	**14(b)**
47	48	5	113	11	**116**
48	66	115	39	79	**58**
49	113	84	98	63	**91**
49a +12 1.ª prt.	81	110	Ø	App. 1	**63**
50	1	118	26	36	**47+39**
51	45 *cfr.* 46	117	27	78	**42**
52	79	24	93	94	**85**
53	24	25	29	83	**45**
54	47	116	9	80	**36**
55	13	11	5	14	**33** **(1.º)**
56	47 *nota*	92	21	22	**10**
57	35	114	43	19	**31**
58	57+58	107	46	73	**52bis** **+57**
59	50	111	32	74	**59**
60	69	108	33	103	**60**
61	52	101	35	70	**53**
62	67	66	47	92	**67**
63	123	68	73	110	**132**
64	28	35	79	119	**84**
65	24	30	55	120	**75** **(2.º)**
66	26	72	82	121	**80**
67	36	121	77	123	**48+49**
67a	Ø	Ø	Ø	App. 1	***143**
68	129	Ø	88	App.	**128**
69	128	Ø	Ø	App. 1	**126**
70	79 *nota*	Ø	Ø	58	**12**
71	73 *nota*	Ø	Ø	5	**117**

D-K	Byw.	Wheel.	Marc.	Kahn	**Esta**
72	93	64	4+∅	5	**9**
73	94	14	∅	5	**100** 1.ª parte
74	97 *nota*	∅	89	13	**100** 2.ª parte
75	90	124	∅	91	**6**
76	25	34	∅	41	**77**
77 1.ª parte	72	47	∅	108	***142** *cfr.* **111**
77 2.ª parte	72	47	∅	108	**113**
78	96	61	90	55	**122**
79	97	105	92	57	**121**
80	62	26	28	82	**44**
81	138	∅	18	26	**27**
82	99	104 1.ª parte	∅	56	**119** 1.ª parte
83	98	104 2.ª parte	∅	56	**119** 2.ª parte
84 1.ª parte	83	23	56a	52	**72** **(1.°)**
84 2.ª parte	82	89	56b	53	**72** **(2.°)**
85	105	51	70	105	**104**
86	116	63	12	86	**38**
87	117	54	109	60	**18**
88	78	113	41	93	**65**
89	95	15	24	6	**5**
90	22	28	54	40	**74**
91	41+40	21 1.ª parte +31	∅	51	**69** **(2.°)** *cfr.* **63**
92	12	79	75	34	**120**
93	11	18	14	33	**37**
94	29	122	52	44	**79**
95	108 +109	53	110	107	**28**
96	85	60	76	88	**131**
97	115	90	22	61	**19**
98	38	59	72	111	**112**
99	31	38	60	46	**51**
100	34	123	64	42A	***138**
101	80	8	15	28	**34**
101a	15	12	6	15	**33** **(2.°)**
102	61	106	91	48	**52** **(1.°)**
103	70	109	34	99	**61**
104	111a	91	101	59	**20**
105	119 *nota*	∅	63a	23	***141**
106	120	94	59	20	**32**
107	4	13	13	16	**15**
108	18	7	83	27	**40**
109 (=95)	108	∅	110	107	**28**

D-K	Byw.	Wheel.	Marc.	Kahn	**Esta**
110	104a	52	71	67	**103**
111	104b	99	44	67	**56**
112	107	10	∅	32	**99**
113	91a	80	∅	31	**2**
114	91b	81	23	30	**3**
115	∅	45	112	101	**107**
116	106	9	∅	29	**98**
117	73	48	69	106	**110**
118	74-76	46	68	109	**109**
119	121	69	94	114	**118**
120	30	39	62	45	***136**
121	114	95	105	64	**87**
122	9	∅	111	App. 1	**21(b)**
123	10	17	8	10	**35**
124	46 *nota*	40	107	125	**82**
125	84	50	31	77	**71**
125a	∅	96	106	App. 1	**88**
126	39	22	42	49	**68**
***126a**	∅	∅	∅	∅	***139**
***126b**	∅	∅	∅	∅	**70**
***127**	∅	∅	∅	∅	(v. ante **n.° 120)**
***128**	∅	∅	∅	∅	**124**
***129**	17	∅	17	25	**26**
***130**	∅	∅	∅	∅	**101**
***131**	134	∅	∅	∅	**14(a)**
***132**	∅	∅	∅	∅	**96**
***133**	∅	∅	∅	∅	**16** 1.ª parte
***134**	135	∅	∅	∅	(v. ante **n.° 102)**
***135**	137	∅	∅	∅	**(v.ibid.)**
***136**	∅	∅	∅	∅	**105**
***137**	63	∅	∅	∅	**73(a)**
***138**	∅	∅	∅	∅	***140**
***139**	133	∅	∅	∅	**(v.epil.9)**
A16	∅	∅	∅	∅	**8**
A23	14	∅	∅	12	**21(a)**
A7+	∅	∅	∅	∅	**62**
C1,5 **(sub.62)**	∅	∅	∅	∅	**66**
C5	∅	∅	∅	∅	**69** **(1.°)**
(sub.84)	∅	∅	∅	∅	**72** **(3.°)**
A1,7 **+A8**	∅	∅	∅	∅	**73(b)**
A8	∅	∅	∅	∅	**73(c)**
(sub.64)	∅	∅	∅	∅	**75** **(1.°)**
(sub.11)	∅	∅	∅	∅	**83(a)**
C5	∅	∅	∅	∅	**86**
A21	∅	∅	∅	∅	**97**
(sub.12)	∅	∅	∅	∅	**108**
C1,11	∅	∅	∅	∅	**123**

García Calvo, A.

FILOLOGÍA

Lecturas presocráticas

Redacción de una parte de las lecturas y discusiones orales sobre textos de Zenón, Heraclito, Parménides y otros. 240 págs.

Razón común (Lecturas presocráticas II)

Edición, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heraclito. 416 págs.

LINGÜÍSTICA Y LÓGICA

Contra el Tiempo

Es una guerra en que, a lo largo de 15 ataques, se trata de descubrir, y así combatir, el proceso de conversión de un tiempo indefinido (de un solo sentido, es decir, ninguno, y de «infinita velocidad») en el Tiempo real, que es en verdad, en cuanto ideado y medido, un espacio, en el que se funda la Realidad, imposible, y se practica también la reducción a Tiempo de nuestras vidas. En ese combate, se acude a las tácticas y vías más diversas, desde el ataque a la concepción científica (y vulgar) del Tiempo, más que a la teoría física, a los instrumentos matemáticos usados a su servicio, hasta el análisis de la memoria, las artes temporales y los ensueños, pasando por la penetración en los mecanismos de lenguaje y lógica, en el ritmo, en las ideaciones históricas del Tiempo, y por un recorrido a los pensamientos y formulaciones sobre tiempo entre los antiguos. 304 págs.

De la construcción (Del lenguaje II)

La instancia de organización de la frase y las relaciones de dependencia. Conexión de las relaciones sintácticas con las asociativas y morfémicas, con las semánticas y con las emprácticas. Cuestiones implicadas en ello de la génesis de la gramática, de relación entre estudio genético y descriptivo, de la unidad 'palabra' como léxica y como sintáctica, de la clasificación de las palabras en relación con sus funciones, entre otras. Numerosos esquemas ilustrativos y dibujos de organización de frases. 480 págs.

Del lenguaje

Dedicado, entre otros temas, al estudio de la relación entre relaciones en el sistema y sucesión en el discurso, la frase y sus modalidades, entonaciones y sentido, la sílaba rítmica y la sílaba convencional, el campo mostrativo, mundo donde se habla por oposición al mundo de los significados o de que se habla. Con 34 esquemas ilustrativos. 440 págs.

Hablando de lo que habla. Estudios de lenguaje
(Premio Nacional de Ensayo 1990)

Colección de estudios inéditos o publicados poco accesiblemente, ordenados en los siguientes campos: I. Lenguaje; método y términos; II. Cuestiones pragmáticas. Sentido, entonación y modalidad; III. Relaciones entre hechos emprácticos, sintácticos y semánticos; IV. Organización sintáctica y puntuación; V. Tres casos de afasia; VI. Escritura y fonemas; VII. Rítmica (reedición del libro *Del ritmo del lenguaje*); VIII. Del lenguaje a la política. 416 págs.

NARRATIVA

Eso y ella. 6 cuentos y una charla

Con las dudas que dice su Preámbulo, estrena aquí el autor el género literario por excelencia, la narrativa (sobre el cual la charla final es una reflexión), por si esos 6 cuentos pueden servir también para desvelar algo de la locura de la normalidad, y en especial de la herida más notoria de su mundo, las mujeres. 168 págs.

Locura. 17 casos.

La psicoanalista, más bien heterodoxa, Mónica Florentín presenta 16 casos, más bien veniales o parciales, por medio de sendos diálogos entre loco interrogado y loco interrogante, de sexos más o menos opuestos el uno al otro, de entre los 49 reunidos, para ese fin, durante dos veranos en una dehesa abandonada, y añade uno más sacado de su propia lejana adolescencia. El resultado sugiere algo de la locura de la normalidad. 192 págs.

¿Qué coños? 5 cuentos y una charla

En contra de la literatura dominante, en que se habla de las mujeres y del sexo como si se supiera lo que son o bien se hace que las mujeres hablen como si fueran hombres, estos cinco cuentos intentan, por diferentes procedimientos (desde la penetración en lo animal hasta el encantamiento de Alma y Amado) dejar que lo mujer se manifieste más de veras, a costa de delicadezas y de groserías; y así también en la charla que los acompaña se trata de que diga algo el coño mismo, esa boca que nunca habla. 192 págs.

POESÍA

Al burro muerto

«Yo canto a un burro y la muerte...» Tras un exabrupto de entrada, once endechas de vario ritmo, que no van a conseguir resucitarlo, se dirigen, sin embargo, a un burro, que era al mismo tiempo *EL BURRO Y TÚ*, y maldicen, de paso, al mundo que lo ha matado. 64 págs.